“五四”作家与佛教文化

● 哈迎飞 著

三联文博论丛

SANLIAN WENBO LUNCONG

上海三联书店





上海三联书店

「五四」作家与佛教文化

哈迎飞 著



ISBN 7-5426-1677-3

9 787542 616777 >

定价：20.00元

“五四”作家与佛教文化

● 哈迎飞 著

三联文博论丛
SANLIAN WENBO LUNCONG
上海三联书店

上海三联书店

图书在版编目（CIP）数据

“五四”作家与佛教文化 / 哈迎飞 著.

—上海：上海三联书店，2002.6

(三联文博论丛)

ISBN 7－5426－1677－3

Ⅰ.五… Ⅱ.哈… Ⅲ.新文学(五四)－关系－佛教－宗教文化－研究－中国 Ⅳ.I206.6

中国版本图书馆CIP数据核字（2002）第028659号

“五四”作家与佛教文化

著　　者/ 哈迎飞

丛书策划/ 苏　梦
责任编辑/ 刘宏伟
装帧设计/ 范峤青
责任校对/ 王有钧

出版发行/ 上海三联书店

（200235）中国上海市钦州南路81号

http://www.sanlianc.com

E－mail/sanlianc@online.sh.cn
印　　订/ 苏州吴中区文化印刷厂

版　　次/ 2002年6月第1版
印　　次/ 2002年6月第1次印刷
开　　本/ 890×1240　1/32
字　　数/ 200千字
印　　张/ 10
印　　数/ 1—3100

ISBN7—5426—1677—3

G·577　定价 20.00 元

总　　序

钱谷融

上海三联书店要我为他们即将出版的《三联文博论丛》写序，这一套丛书共有十一本，其中倒有三本是我的学生所写，我当然是义不容辞的。但是说实话，我是很有些惶恐的。记得很多年前，当教育部决定要在大学文科招收博士研究生的时候，有一次碰到北大的王瑶先生，他对我说："要我指导博士生，但我连博士究竟是圆的还是方的都不知道，叫我怎么指导呢？"现在上海三联的这套丛书内容丰富，涉及的方面极广，有许多是我从来没有接触过的，哪有我置喙的余地呢？继而一想，人家不过是找你写篇序，又不是要你写评论，何必这样惶惶然呢？那么，就随便谈点个人的希望和想法吧！

近年来，国内学术界涌现了不少新人，他们大都是从大学刚毕业的研究生，有博士，也有硕士。他们年轻，充满了朝气，常能作出一些想前人所不敢想、发前人所未曾发的建树，学术的前进和发展，主要就

寄托在他们身上。但是学术研究，毕竟不同于堆柴垛，后来者不一定就能居上，一切有赖于自己的孜孜不倦、锲而不舍的努力。只有钻研得深了，才能把握对象的本真，才能有新的创获。想来年轻的朋友们，总该不会因自恃来日方长而因循怠惰下去吧！

其次，学术上的某种创见，在它初出现的时候，不一定就很完善，它往往只是露了一点苗头，还有待于大家的扶植与灌溉。学术是天下的公器，爱护它、帮助它顺利地成长是每一个学术工作者的义不容辞的责任，倡议者尤其不应就此撒手不管。

再有就是前些年也不断见有博士论文和硕士论文被出版，但都是零星的、个别的，这次这套《三联文博论丛》却较为集中地展示了上世纪九十年代的文学博士们的新成果。他们的成就和水平，他们的优点以及他们的欠缺，一一都展露在人们的眼前，可供今后改进研究生教育工作的参考。当然，这是有赖于各方面读者的不吝赐教的；我们热切地期待着。

二〇〇二年六月五日

序

儒释道思想对中国文学（特别是古代文学）的巨大影响，是众所周知的史实。作为传统中国真正具有对现实世界超越性质的宗教文化，佛教文化虽然自清末以来受到西方文化的冲击，但它非但没有像儒家文化那样逐渐走向崩溃，反而扩大了自己在新知识界的影响，从龚自珍到章太炎、梁启超、王国维等都十分重视佛教文化并深受佛教文化的影响，这种影响一直绵延到“五四”新文化运动以后的知识界。但是，由于政治与文化历史的原因，长期以来现代文学与佛教文化的关系一直是一个少人问津，近乎空白的研究领域。20 世纪 80 年代以来，这一状况虽有所改变，但由于佛学本身博大精深，以及现代作家与佛教关系的复杂性，因此研究尚待进一步深入。迎飞 1996 年进入南大攻读博士学位，她敦厚朴实，专心致志于群书之中，不露锋芒。然而她悟性很高，勤奋坚韧，聪慧其中。她以主要精力从事中国现代文学与佛教文化关系的研究，其博士论文首次将研究重点锁定在新文学的诞生期即“五四”时期，从广泛收集、梳理、分析第一手资料入手，就佛教对诸如鲁迅、周作人、郭沫若、瞿秋白、郁达夫等一大批“五四”作家的影响及

其深层原因，进行了全面、深入的梳理、剖析与综合研究，资料丰赡，论证细致，颇多创见。答辩委员会决议认为，该论文是一篇"资料翔实，论析精当，富有新意的优秀的博士学位论文"。毕业后作者又在博士论文的基础上，作了进一步的修改、整理和扩充，形成了这部二十万字规模的专著。

我认为这部书稿有以下几个值得注意的特点。

首先，作者极大地拓展了佛教与中国现代文学关系的研究领域，在研究的范围、方法与广度、深度等方面均有明显的发展与开拓。尤其是对前人谈佛教影响时涉及较少的作家和语焉不详的作家如鲁迅、周作人、瞿秋白、郁达夫等作家所受到的佛教价值观念、思维方式的影响，从本体论的角度作了详尽的发掘和出色的归纳分析，在较深的层次上把握住了现代作家与佛教的精神关联。

其次，视野开阔，论证严密，富有创造性和启发性。"五四"作家接受佛教影响的背景异常驳杂，他们往往是在广泛地涉猎、比较世界各大宗教后，有所偏重，同时他们对包括佛教在内的宗教文化的态度又受到当时活跃而又芜杂的各种西方近现代文化思潮的影响，因此，在把握"五四"作家与佛教文化的关系时，研究者不仅要揭示出他们亲近或疏远佛教的内在原因，还要弄清楚这种选择对他们的思想与创作的实际影响和意义究竟在哪里，这是本课题研究的一个重点，也是一个难点。对此，作者表现出了高度的理论自觉，并进行了有益的尝试。她将"五四"作家与佛教文化关系的论述，放置在中西文化大撞击和现代社会急遽转型的大背景中去审视，不仅注意到"五四"作家之近佛不同于古典作家的时代特点，而且发掘出"五四"时代知识分子精神活动及传统文化崩溃所造成的信仰空白

这两种原因构成的佛教蔓延现象，从而指涉到相当的历史深度。

第三，论述的思路新，有创意。作者认真地阅读了佛学著作，对于佛教精义和现代西方哲学有自己的理解，因而避免了一般论文或泛发议论或就事论事的弊端，对 20 世纪 20 年代诸多作家作品作出了独到而富有创见的解释，例如关于鲁迅的《野草》，过去只论述其象征与梦境描写受到西方作家特别是波特莱尔、尼采、屠格涅夫的影响，而少有人指出其大量意象来自佛家文化，其述梦笔法亦显示出浓厚的佛家色彩，在这里，作者的阐释对《野草》研究显然是一个较大的推进。其他如对周作人的中庸观、瞿秋白的信仰心理、郁达夫的逃禅意向以及冯至诗歌与佛教文化的关系的分析等，都写出了新意，能给人以启发。

最后值得一提的是，作为学术著作，本书文风朴实，文字清新活泼，深入浅出，文采斐然。当然，佛教文化与中国现代文学的关系是一个具有文化史、文学史意义的重大课题，值得探讨的问题还很多。作为迎飞的博士指导教师，在她第一部专著即将出版之际，我感到由衷的喜悦，并希望她在今后的教学与科研中，一如既往，再接再厉，潜心治学，争取作出更大的成绩。

叶子铭

2002 年 1 月

目　录

总　　论：
“五四”作家近佛的原因及主要特点

在中国现代文学史上，知识分子“半是儒家半释家”的现象并不罕见，其中尤其以“五四”前后即20世纪20年代(1917-1927)最为典型。举凡鲁迅、周作人、郭沫若、瞿秋白、郁达夫、俞平伯、朱自清、许地山、废名、柔石、庐隐、石评梅、冯至、陈翔鹤、王统照、潘漠华、徐志摩等都曾涉足佛经。佛教的价值观念、思维方式以及苦行精神不仅影响了他们的人生理念、社会实践，而且对他们的文化心态、生活方式、审美追求以及生命意识都产生了复杂而深远的影响，可以说，佛教对中国现代作家的思想与创作的影响是一个普遍而又特殊的现象。过去由于诸多原因，佛教影响长期被视为负面的、消极的因素，不受重视，直到现在，这方面的研究仍比较薄弱，有待进一步的深入。

“五四”作家之近佛既有宗教与文学本身的内在原因，也有与之相关的更为复杂的社会、历史、政治、文化、传统等方面的原因，因此，对于这一现象的考察，不仅有着文学或宗教的意义，也有着更为广阔的社会、历史、文化方面的价值内涵。同时，由于佛教在中国传统文化中有着自己特殊的价值取向和

审美情趣，迄今为止仍在国人的深层心理中起着巨大作用，因此，从佛教文化这个窗口，我们也可以对本世纪初知识分子的精神世界与传统文化的复杂而微妙的深层关联有一个更深入的认识。

一

现代作家亲近佛教首先是与家庭、环境、亲友的影响分不开的。19 世纪末 20 世纪初，佛教仍然在中国不少地方盛行。由于父母及亲友的影响，不少作家从小就有机会接触到僧侣，了解和尚的生活及地位，并对中国的寺庙佛塔等有较多的感性认识。鲁迅不到一岁就被家人领到长庆寺去拜和尚为师，并得到法名叫做“长庚”。周作人一生下来就被“老和尚转世”的传说所包围，因此从小就对佛教有一种特殊的亲近感。郁达夫则因为从小就看见守寡数十年的老祖母念佛经，并经常随着她去朝山拜佛还愿，对佛教更是情有独钟，留学日本时他甚至在给家人的信中写道：“颇愿牺牲一生，为宗教立一线之功，……祖母未死前，弟决不出家也，恐伤老人心耳。”[①]在回顾自己一生时，郭沫若不止一次地说母亲对他影响最大。郭沫若的母亲不仅能读弹词，说佛偈，而且虔诚地信奉佛教，受其影响，郭沫若从小就喜欢王维、孟浩然等通禅悟带哲理的唐宋绝句。母亲的言传身教培养了郭沫若对文学的爱好，也影响到他一生的行为方式和人生追求，“综计吾母一生，有释子之苦行，而非趋于寂灭，似墨家之兼爱，而非借以要名；备孔氏之庸言庸行庸德，又能舍旧而谋新。畴昔所以勉励不孝等者，要不离乎自它两利，

---

① 郁达夫：《致陈碧岑》，《郁达夫文集》第九卷，花城出版社 1984 年，第 315-316 页。

与救济群生。盖吾母之人生观，一本儒家之仁义，而兼抱佛了大悲与菩提心也。”[1]可以说，郭沫若崇释又崇孔的人生观最开始即从母亲处得来。许地山、徐志摩也因为诞生在虔诚信佛的家庭跟佛教结下了不浅的因缘。许地山的母亲是虔诚的佛教徒，父亲许南英自号留发头陀和毗舍耶客，还有一位信禅宗的舅舅，很早就教导他读过不少佛经，这对他以后创作影响是极其深远的。至于徐志摩，不仅家中设有经堂，祖母和母亲都茹素，父亲晚年也茹素，就连他家中的佣人也会口授心经。因为在周岁时，有一个名叫志恢的和尚在他的头上抚摸过，为了应志恢和尚“必成大器”的预言，1918 年，赴美留学前夕，其父更其名为“志摩”。因此，虽然徐志摩痛恨迷信，一生也不信任何宗教，但耳濡目染，佛教的“众生平等”“慈悲喜舍”等教义也深深地印在他的脑海里，在他复杂的思想之树上，有些根须就植在佛教的土壤里，这是不奇怪的。此外，瞿秋白、废名、石评梅、李金发、庐隐、潘漠华等作家亲近佛教也都与家庭及亲友的影响分不开。

与此同时，地域环境也从外部熏染、培养了现代作家对佛教的感性认识。废名出生在禅宗圣地湖北黄梅，郭沫若的家乡就在举世闻名的乐山大佛的附近，瞿秋白读书时最喜欢去的常州天宁寺是江南有名的古刹，夏丏尊、朱自清、俞平伯、叶圣陶等共事的春晖中学坐落在号称“佛国”的杭州，许地山则在布满佛寺、佛塔，以佛教为国教的缅甸仰光度过自己的青年时期……这些经历对于现代作家近佛也有一定的影响。

不过，相对来讲，师友的影响也许更直接，更深远。留学

---

① 郭开文：《祭母文》，转引自《郭沫若研究资料》（上），中国社会科学出版社 1986 年 8 月。

之初，鲁迅和当时大多数热血青年一样，醉心于科学与工业，以为国家振兴在此一举，是章太炎使他看到向宗教特别是佛教吸取精神力量是改造人们精神世界的一个重要途径，从而使他的思想从留学初期的宣传反帝爱国和科学的自然观范畴进入到更深刻、更复杂的哲学、社会、文化思想领域，并开始具有自己的个人特色。瞿秋白学佛也与表兄周均量的影响分不开，在表兄的辅导下，他不仅系统地钻研了《成唯识论》和《大知度论》，而且有“就菩萨行而为人间化的愿心”（《饿乡纪程》）。宗白华曾回忆自己在上海同济中学读书时，喜欢躺在床上瞑目静听一位信佛的同学朗诵《华严经》，“音调高朗清远有出世之概，我很感动。我欢喜躺在床上瞑目静听他歌唱的词句，《华严经》词句的优美，引起我读它的兴趣。而那庄严伟大的佛理境界投合我心里潜在的哲学的冥想。我对哲学的研究是从这里开始的”（《我和诗》）。徐志摩拜师于梁启超，在梁启超的带领下，他曾去听过佛学大师欧阳竟无的佛学讲座，虽然佛学的微言奥义他听得迷迷糊糊，但对乃师的佛学造诣他却佩服得毫不含糊，“什么艰深的学理他都有法子讲得你点头，他可以讲佛学连着三四个钟头叫全堂听讲人不倦！在欧阳竟无先生口里笔下我们摸不清路子的微言奥义，这里在梁先生的讲义里，我们至少可以一流顺水往下看”[1]。至于弘一法师对杭州白马湖作家群的影响则更是无所不在,举凡夏丏尊、叶圣陶、朱自清、俞平伯、朱光潜、丰子恺都曾直接间接地感受到他的人格魅力，以至于朱光潜在《丰子恺先生的人品与画品》中说：“当时一般朋友中有一个不常现身而人人都感到他的影响的——弘一法师。”就连

[1] 徐志摩：《关于梁启超〈佛教教理概要〉的附志》，《徐志摩文集》第四卷，广西民族出版社 1991 年。

当时正在杭州一师读书的柔石亦曾在弘一法师的感染下特地去拍了一张穿僧衣的照片，当他从夏丏尊处得到一幅弘一法师的手简时，他的激动更是溢于言表，“余幼鄙，不知叔同先生之为人，然一睹其字，实憾师之不及者。共和七纪，余学武林师校，适先生弃世为僧，故又不及见其人得其片幅。后先生知交夏先生丏尊嘉余诚，以此作赠余，余乐而藏之。此非余之好奇，实余之癖性也”。[1]可以说，弘一法师之出家对柔石之近佛也起到了一定的作用。此外如以周作人为核心的钱玄同、刘半农、俞平伯、废名，以及浅草——沉钟社的冯至、陈翔鹤、林如稷等也都是20世纪20年代比较有影响的以近佛相尚的文人群体。

二

20世纪20年代作家之所以普遍地近佛或对佛教表示好感，与佛教自身的精神魅力密切相关。首先，佛教人生皆苦、世事无常的苦空观颇能传达现代中国特有的悲观情绪。从民国元年到五四运动之后的数年内是二十世纪中国苦难最为深重的一段时期，军阀的混战、社会的动荡、道德的沦丧、精神的匮乏、经济的衰退，以及人与人之间关系的恶化等都使得觉醒的一代青年苦闷不堪，正如鲁迅所说：“那时觉醒起来的智识青年的心情，是大抵热烈，然而悲凉的。即使寻到一点光明，‘径一周三’，却更分明的看见了周围的无涯际的黑暗。”（《中国新文学大系・小说二集序》）因此，不仅辛亥革命失败以后，一大批知识分子借佛学来稳定情绪，平衡心灵，一时普遍流行读佛之风，“五

---

[1] 转引自盛钟健：《佛学思想对柔石的影响》，《西湖》1981年第2期。

四"落潮后，亦有相当多的知识分子到佛学中寻求精神慰藉。不仅王统照诉说："苦痛象一把铁锁，把心灵锁起来，对于未来也不存什么希望，屏绝一切，与朋友断绝通问……弃绝世间的心思日夜地胸中起伏着"[①]；石评梅悲叹自己六载京华，梦醒后只添得了无限惆怅，因此"常想到海角天涯，寻访古刹松林，清泉幽岩，和老渔父谈谈心"(《花神殿之一夜》)；郁达夫也"真想出家遁世，去做一个完全无系累，无责任的流人"(《穷冬日记》)。至于鲁迅，在辛亥革命失败后任职于教育部期间，即开始猛读佛经，他不仅大量购置，多方借阅抄录，而且与北京佛教协会的梅光羲和佛教徒许季上等来往密切，并与佛教经籍刊刻流布单位建立了广泛的联系，以至于他的学生宋紫佩说鲁迅等人"现皆志于佛"。鲁迅的态度是有代表性的，陈独秀、瞿秋白、周作人、夏丏尊等"五四"学人大量接触佛学也多开始于辛亥革命失败以后。"五四"新文化运动的兴起，使他们逐渐从苦闷、寂寞中走出，但普遍存在于社会中的封建性黑暗却使他们难以乐观。随着"五四"的落潮，新文化阵营的分化，他们再次深刻地体验到幻灭的悲凉，前期被压抑潜隐到内心深处的寂寞、苦闷情绪也逐渐回升，因此，鲁迅在这一时期提出的具有浓厚的佛家色彩的"人生苦"命题："人生多苦辛"；"人生苦痛的事太多了，尤其是在中国"；"人们的苦痛是不容易相通的"；"苦痛是总与人生连带的"[②]等，引起了众多作家的共鸣。

---

① 王统照：《王统照短篇小说集·序》，《王统照文集》第三卷，山东人民出版社 1981 年。

② 参见鲁迅：《坟·写在〈坟〉后面》，《华盖集·导师》，《华盖集续编·"死地"》，《两地书·二》，见《鲁迅全集》第1卷，第2卷，人民文学出版社 1981 年，下同。

另一方面，近代中国社会的变迁，使得封建大家庭解体，在走向败落的过程中，现代作家饱受人生困顿、世态炎凉的打击。鲁迅愤慨地说："有谁从小康人家而坠毁入困顿的么，我以为在这途路中，大概可以看见世人的真面目"（《呐喊·自序》）。从养尊处优的少爷到一无所有的寄食者，瞿秋白亲眼目睹了封建大家庭中的人"面面相觑地戴着礼教的假面具，背地里嫉恨怨悱诅咒毒害，无所不至"（《饿乡纪程》）的残酷事实，悲愤地写下了"亲到贫时不算亲，蓝衫添得泪痕新，饥寒此日无人问，落到灵前爱子身"的辛酸诗句。母亲死后，在十目所视十手所指的大家族里讨生活的冯至，感觉自己除了抱着惟一的沉默，向那不知何时才能终了的人间地狱走去，对这苦难的人间再也不敢有什么奢求，他辛酸地写道："我们的感觉是掘宝者的锄铲，但是我们在人间所掘挖出来的，只是一条条的毒蛇蜥蜴，它们围着我们，缠着我们，新陈代谢，直到我们的死亡。"（《乌鸦——寄M弟》）打开现代文学作品，这种诅咒人间的冷酷与虚伪的文字随处可见，正是它使得现代作家对"世事无常"、"诸受皆苦"的佛学教义产生了感同身受的亲切感，以至于鲁迅深有感触地说："释迦牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解决的问题，而他居然大部分早已明白启示了，真是大哲"。[①]瞿秋白也说："老庄是哲学，佛经里也有哲学，应该研究"。[②]正因此，朱自清不仅在中学时最爱读的书是《佛学易解》，到北京上了大学哲学系后还是喜欢找佛学书看，诸如《因明入正理论疏》、《百法明门论疏》、《翻译名义集》等都是他那时爱看的

① 许寿裳：《亡友鲁迅印象记》，人民文学出版社1977年，第44页。

② 周君适：《瞿秋白同志在黄陂》，《山花》1981年2月号。

书。

家国之痛与身世之感使现代作家在包括佛教在内的哲学、宗教中找到了心灵的慰藉，此外，病痛的折磨和打击也使不少作家到佛教中去寻觅静心养神、超脱苦难的精神力量。由于佛学中的破执法可以淡化对理想的执著，缓解肉体对精神的压迫，禅定也能使人暂时忘却现实中的苦恼烦闷，处于一种心灵澄彻寂静的状态，因而，佛学对于迫切需要解脱无时不在眼前的病痛的现代作家来说，是有相当大的吸引力的。不仅鲁迅曾借读佛经来减轻病痛的折磨，周作人在西山养病期间也是大量看佛经。最典型的还是郭沫若，由于用功过度，留学日本时，他得了轻度的神经衰弱症，心悸亢进，睡眠不安，记忆力全面下降，头脑昏馈沉重，炽热得像火炉一样，加上独居异邦的孤寂以及失意婚姻的悲苦，他因此悲观到了尽头，屡屡想自杀，“有时又想去当和尚”（《太戈尔来华的我见》）。一个偶然机会使他在王阳明的著作的启发下，开始学习禅宗静坐，不久竟奇迹般地恢复了健康，这使他对王阳明以及禅宗感激涕零，“我的身体在同侪中还算结实，我的精神在贫困中还见静定，这和学习静坐怕有一些关系”（《王阳明礼赞》）。此外，如宗白华、康白情、石评梅、庐隐等也都曾借佛经的精神力量来缓解病痛对精神的折磨。

一切皆苦，万法皆空是佛教的基本教义。佛教所言之苦，除了生老病死之外，还包括求不得苦、爱别离苦、怨憎会苦以及五取蕴苦。由于佛教“一切皆苦”的价值判断内在地蕴含了人非不朽、社会改善永无止境、人非尽善尽美等人类实存之有限性与不完满性等真义，因此，历代而下不断引起世人的共鸣。时代的苦难越重，个人的不幸越多，人们在心理上情感上也越

容易与佛教接近。魏晋时代，尚佛成风，其原因当然是多方面的，但主要的一点恐怕还是出于魏晋人在战乱频仍，生命如草，朝不保夕的生存危机中的一种深层的心理需要。明朝万历以降，禅风浸盛，士大夫逃禅之风愈演愈烈，逮至明末，竟出现了士大夫无不读禅的局面，他们或创寺修庙，施田立碑，或接纳高僧，谈禅说理，或披剃空山、著书立说等，其盛况远超过唐宋士大夫谈禅之习，直可与魏晋相媲美。究其原因，亦与明末社会政治经济腐朽糜烂有着深刻的内在联系。正如周作人所说：外国的隐逸多是宗教的，“中国的隐逸却是政治的”（《重刊〈袁中郎集〉序》）。“五四”时期新文学作家对佛学的普遍好感，也是与时代的苦闷分不开的。同时这一时期传入的“世纪末”哲学苦汁，如叔本华、王尔德、尼采、波特莱尔、安特莱夫等的思想与佛教苦空观的内在契合，也在一定程度上促成了“五四”作家对佛教的好感。

其次，佛教中的自贵其心、不依他人的精神追求与“五四”个性解放意识的契合，也是它受人欢迎的一个重要原因。佛教不同于一般宗教的地方在于它以觉悟为本，否定外在的神和权威而重自身的净化。佛者，即觉者，佛教从最早的佛陀悟道传法开始，就强调人的自我觉悟和自觉行为，与强调神启、天谕的基督教相比，佛教更重视人的自知、自觉、自作证，无论是天台宗的“一心三观”，法相宗的“万法唯识”，净土宗的“即心即佛”，还是禅宗的“识心见性”，强调的都是人的自证自悟。这使它不仅“在合乎理性与现实主义方面，优于西方宗教”[1]，而且也使它与反抗权威，破坏偶像，追求个性解放，崇信精神

---

[1] 弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社 1998 年，第 97 页。

力量的“五四”时代精神相契合。正因此，尽管在“五四”初期，人们多从科学的角度肯定基督教而反对佛教，但真正渗透“五四”作家的心灵，引起他们深度精神共鸣的却是佛教，周作人直到晚年仍然劝人读点佛经，原因亦在此。

佛教从诸法因缘和合而生的观点出发，主张人的行为意识直接影响并主宰他以后的命运，与传统的老庄哲学相比，佛教的因果观，尽管带有宿命色彩，但立足于来世，它又点燃了人们对未来的希望，满足了人的超越天性，因而更具有彻底解脱人生苦闷的理论优势，同时它把人的道德行为与改变命运的主动权交给了人自己，也比强调原罪的基督教更投合现代知识分子的理性情怀。正因此，不仅冯至在佛耶老庄的徘徊中走向了佛教，因家庭败落一度逃到老庄道家中寻求心灵庇护的瞿秋白，也承认是佛学使他的“心灵现象起了变化”,并渐渐指导他“一光明的路”(《饿乡纪程》)。无独有偶，由于出生在外祖母逝世之日，庐隐从小就被视为“不祥物”，失去了父母之爱。长大后又屡受命运的拨弄，历经磨难成立的家庭，不久又因丈夫病故而解体，夫死、母亡、兄故、友病的一连串打击，使她痛苦欲绝，厌世之心与日俱增。她信仰过上帝，也服膺过叔本华“人世一苦海”的论断，但却是“菩萨畏因，众生畏果”，“我不自造恶因，安得生此恶果，从此以后，谨慎造因罢”的佛家因果论，坚定了她的自谋新生不服输的生活信念，并最终从宿命的悲哀中跳了出来。回顾自己的一生，庐隐深有感触地说自己虽然童年时皈依了耶稣，但不相信任何形式的宗教，“我的宗教是什么呢?求其心之所安而已。我无论处世接物，都以我这一点宗教为出发点，为归宿也。……我不相信死后的因果，我却相信生时的因果。虽然世界上充满了魑魅魍魉，我这种作人的

态度，有时要碰壁，不过，无论事实上怎样吃亏，我‘良心’上不受煎熬，我还是快乐的。……这种宗教对我极有邦助，在我困厄的生命历程上，到现在还能保持我的天真，浑然不觉得人们的诡计，完全都靠了这一点‘求心之安’而已”（《庐隐自传》），从中不难看到佛教的“因果观”对现代作家生命意识的浸润之深。

其三，现实社会中的生活累赘，人生忧患，道德沉沦也容易使现代作家对佛教及禅宗所推崇的“真如本性”、“一念净心”发生好感。佛教重视对人的本性的探讨，认为众生先天地具有一种与染污不同的清净心，即佛性，人们只要向内心追求，显示出固有的觉悟，就可以成佛，即所谓“一切众生，悉有佛性”（《大般涅槃经·如来性品》）。而这种“清净心”、“佛性”又集中体现在儿童身上，因为童心绝假纯真，是最初的一念本心，它还没有受到世俗尘埃的蒙翳，所以历史上一些受到佛教思想影响的文学家如李贽、袁宏道、龚自珍等大都礼赞童心。“五四”时期一些作家如庐隐、石评梅、徐志摩、王统照、郁达夫、丰子恺等赞美童心，一方面是受到了西方浪漫主义哲学和文学的影响，另一方面也是继承了这一传统。其中尤以丰子恺最为突出，他不仅在《华瞻的日记》、《给我的孩子》、《儿女》、《谈自己的画》等文章中极力赞美孩子们是“身心全部公开的真人”，“有着天地间最健全的心眼”，“世间的人群结合，永远没有像你们样的彻底地真实而纯洁”，而且对八指头陀的一首诗——“吾爱童子身，莲花不染尘。骂之唯解笑，打亦不生嗔。对境心常定，逢人语自新。可慨年既长，物欲蔽天真”——倍加称赞，并托人把这首诗用细字刻在自己的烟斗上。徐志摩也屡屡赞美童心的纯真与自由，他说孩子的身体虽则小，他的灵魂却大着，

他的衣服也许脏，他的心却是清净的，他痛感自己作为成人早已失去了童心，“有的只是一个年岁与教育蛀空了的躯壳，死僵的，不自然的”（《海滩上种花》）。佛教认为人的本性原本是纯洁的、清净的，但是被世间的道德习俗、名利欲望等所污染了，所以不能证悟佛道。六祖慧能曾以非常形象的语言阐述这一观点，“世人性净，犹如清天，智如日，慧如月，智慧常明。于外著境，妄念浮云盖覆，自性不能明”（《坛经》），因此佛教极力抨击世俗社会的“客尘”“妄念浮云”。受其影响，现代作家在礼赞童心时，也大多渴望回归自然。不仅徐志摩感伤自己“是个自然的婴孩，/ 误入了人间险峻的城围”（《我是个无依无伴的小孩》）。冯至亦说自己“真是渴望着自然，渴望着非常迫切，在都市里再也住不下去，无处不起反感”（《致杨晦》）。

具体来说，现代作家赞美童心，眷恋自然，追求闲适，讲究趣味，在政治层面上是因为严酷动荡的社会环境、激烈复杂的政治斗争使他们感到格格不入，难以适应，因此渴望从宁静、清幽的自然中寻觅解脱。郁达夫说自己天生胆怯，禀性愚鲁，不善交际，不会钻营，因此在这生活竞争剧烈，到处有陷阱设伏的中国社会里，除了死以外，只有归隐大自然，“自然呀，大地呀，生生不息的万物呀，我错了，我不应该离开了你们，到那秽浊的人海中间去觅食去的”（《还乡记》）；徐志摩不满这猜忌、诡诈、倾轧、残杀、怨毒的时代病象，因此总想飞出这圈子，飞到云端里去，超脱一切，扫荡一切（《再剖》）；在政治与革命的漩涡中饱受“内斗”之苦的瞿秋白也常常幻想，“我愿意到随便一个小市镇上去当一个教员，并不是为着发展什么教育，只不过求得一口饱饭罢了，在余的时候，读读自己喜欢的书，文艺，小说，诗词，歌曲之类，这不是很逍遥的吗？”（《多

余的话》）在哲学层面上，现代作家赞美童心和自然是为了呼唤人性的复归，人性异化的事实使现代作家痛心地看到，文明的进步，社会的沉沦，极大地扭曲了人的自然本性，使人感觉迟钝，心灵麻木，情感冷漠，丧失了作为人的本质存在，越来越认识不到自己的精神自我，因此，他们寄希望于大自然，渴望能够回到纯真质朴的童真世界。不仅郁达夫“老想回到古时候还没有皇帝政府的时代——结绳代字的时代——去做人”（《骸骨迷恋者的独语》），废名对于人间也“总有一个绝缘的意思”（《莫须有先生传》）。现代作家赞美童心和自然在文化层面则是为了重造民族品格，重振民族精神，在《中国青年的奋斗生活与创造生活》一文中，宗白华指出“创造小我人格的最好的地方就是在大宇宙的自然境界间”。他认为白天的花草虫鱼、山川云日可以增长我们的神思幽意，夜间的星天森严，寥阔无际，可以阔大我们的心胸气节，至于观察生物界物种的剧烈竞争，又使我们触目惊心，可以启发我们大悲救世的意志，因此，他向来主张青年人须在大宇宙大自然中创造自我高尚健全的人格。在他看来，只有先在大自然中养成了强健坚固的人格，然后才能进社会中去奋斗，否则人格上根基不固，社会上黑暗势重，青年人就容易堕落于不知不觉间。同时，就是在社会上奋斗的时候，也还须常常返回到自然境界中宁息身心，储蓄能力，得点静的修养，才能挟着新鲜的空气，清新的精神，重进社会，继续这勇猛的奋斗与创造。此外，夏丏尊、朱自清、俞平伯、冯至、梁遇春、废名等也都认为都市的工商生活是不自然不自由的生活，需要以闲适的境界调和它。不应把现代作家的逃禅心理简单地说成是对现实的逃避，在某种意义上，现代作家对童年世界的赞美，对自然山水的流连，对人性异化的批判，也

是现代作家现代意识和现代眼光的体现。

其四，佛教文学超拔奇伟、不拘一格的想象力，静观默照、直觉顿悟的禅宗思维以及明智通达、理而有情的慈悲境界也是它吸引现代作家的一个重要原因。胡适曾充满感情地在《中国文学过去与来路》的演讲中指出，中国受了印度不少的影响，"我们中国不受他的影响，也许会有小说、诗歌、戏曲，但没有他，决不能给我们以绝大之力量的进展，吾人相信受他的影响，比自身当有五六百倍之大，因为我们先人给我们不过是一些简单之文字如'子曰……诗云'等是，而想象力又很薄弱，吾民族可谓极简单极朴实之民族，如'离骚'之想象力，尚称较为丰富，但其思想充其量亦不过想到上天下地而已，印度就大不然了，如《般若经》等等，不惟想到天上有天，以至三十三重天，而且想到大千世界，以至无数的天，……他们这种想象力之解放与奔腾，实为吾简单朴实之民族所不能及。"佛教认为现实如梦幻泡影，《金刚经》云："一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电。"由于佛教梦幻概念中的"幻"经常和"化"联在一起，而"幻化"在本质上又是一种带有创造性的神话思维，因此它对于作家艺术家想象力的解放和思维空间的拓展是十分有益的。佛经文学正是以这种浪漫主义的想象力展开了不可思议的时空境界。鲁迅说："华夏民族先居在黄河流域，自然界底情形并不见佳，为谋生起见，生活非常勤苦，因之重实际，轻玄想。"[①]这种"重实际，轻玄想"的文化性格，随着儒家文化对人们精神世界的全面控制而愈益加强，因此与佛经文学的"好大不经"、"奇谲无已"、"深妙靡丽"相比，中国传统文学无论如何夸张，

① 鲁迅：《中国小说的历史的变迁·第一讲》，《鲁迅全集》第九卷，第303页。

总显得过于沾着现实，不够空灵飞扬。正是在这个意义上，废名批评“中国人的思想大约都是‘此间乐，不思蜀’，或者就因为这个原故在文章里乃失却一份美丽了。我尝想，中国后来如果不是受了一点儿佛教影响，文艺里的空气恐怕更陈腐，文章里恐怕更要损失好些好看的字面”（《中国文章》）。鲁迅之所以喜读佛经，与佛经文学的夸诞、神妙、玄想的艺术魅力是分不开的。佛教中的“幻化”观对于他在《野草》的创作中摆脱现实之束缚，自由地跨越现实与超现实之间的界限，在过去未来现在和地狱人间天堂中自由地穿梭，从而营构出奇诡绚丽、扑朔迷离的人、鬼、神、魔的艺术世界是起到了巨大的推动作用的。至于许地山小说情节的曲折离奇、想象的丰富奇特以及浓郁的东方情调与佛教文学的关联则更是显而易见。闻一多也非常重视艺术想象在诗歌创作中的地位和作用,他在著名的《<冬夜>评论》中曾尖锐地指出早期白话新诗“极沈痼的通病，那就是弱于或竟完全缺乏想象力”，他认为诗人唯有“跨在幻想的狂恣的翅膀上遨游，然后大着胆子引嗓高歌”，才能创造出真正的“开阔的艺术”。他一再强调“幻象”和“情感”是诗中最重要的两个质素，虽然诗中的“幻象”如佛法一般不容易分析，但“幻象真挚，则无景不肖，无情不达”。他所喜爱的贾岛、孟郊等中唐苦吟诗人，大都是习禅近佛之士，他认为贾岛早年坐禅的经验，“使他在那荒凉的几乎狞恶的时代相面前，不变色，也不伤心，只感着一种亲切、融洽而已。于是他爱静，爱冷，也爱这些情调的象征——鹤，石，冰雪。……他爱深夜过于黄昏，爱冬过于秋；他甚至爱贫病丑和恐怖”（《贾岛》）。上世纪20 年代的闻一多也将自己对丑恶、恐怖、冷酷时代的印象以化丑为美的手法复活在《死水》中。可以说，闻一多险怪、奇崛

诗风的形成与中唐险怪诗风的影响是有着一定的内在关联的，虽然并未引起世人的重视。

周作人也在对传统文学的反思中，强烈地意识到印度佛教文学的伟大和超迈，他不断地在文章中呼吁，"我觉得要了解中国的思想文艺，佛教这一方面的许多东西不可以不知道一点"[①]，"佛教文学是何等伟大，但是中国学者能有几人是研究得有成绩，很叫人失望"[②]。他认为，印度佛教文学的最大特点是明智通达，理而有情，足补中国文学之所缺。他指出，由于狭隘的载道一元论，中国传统文学事实上被引向了一个极其偏窄单一的发展轨道，不仅文学载道，戏曲、音乐、绘画亦是载道的工具。这种狭隘的载道一元观，一方面使文人心地偏狭，苛刻严峻，不近人情，另一方面也使他们目不越典章科甲、功名治道、忠孝节烈等，而从来不大注意记录妇女、小儿及普通小民的生活，即使记录民间风俗琐事的岁时风土记，也总是恋恋不忘名教，而印度先贤却十分周密地注意人生各个方面，自吃菜饮酒、劈柴买肉（小乘教不戒肉食）以至入厕便利之事，"都说得那么委曲详尽，又合于人情物理，这真是十分难能可贵的事。中国便少这种精神"（《风雨谈·读戒律》）。尤其让周作人感佩的是佛教对于包括妇女、小儿在内的弱小者的关爱体恤护持慈悲的情怀，他不厌其烦地反复征引"小大自休"、"女人三护"、"鸟身自为主"、"莫令余人得恼"等典故，称赞其"实在明智通达，古今莫及"（《看云集·吃菜》）。受其影响，周作人在散文创作中也对凡俗人生充满了一种琐细的关爱之情，在人人熟

① 周作人：《〈从小乘戒到大乘戒〉译者附记》，《益世报》1930年3月10日。

② 周作人：《略谈中西文学》，《人间世》1936年第4期。

视无睹的地方写出“人人笔下所无”的动人文章，尤其难得的是，他的描写不避琐屑，纤细周备，委曲近情，文风朴实而儒雅，这不但需要通透的智慧和卓越的识见，而且还须持有一副慈悲平等的心怀、谦和的精神和恭敬的态度，看似平常，却绝非一般人所能达到。

“五四”新文化运动以后产生的中国现代文学面临着如何融通中西，创造出有特色的成熟的“新文学”的历史课题。在破旧立新的过程中，不少作家都曾有意无意地从包括佛经文学在内的传统文学中汲取灵感和创作经验，因此，佛教及禅宗的典故、术语、意象及运思方式以各种不同的形态或隐或显地活跃在现代文学作品中。浮屠、香象、莲花、传灯、火宅、伽蓝、无量、刀山剑树、地狱鬼众、牛首阿旁以及模仿汉译佛经语气的大欢喜、大悲悯、大痛楚、大光明、大光辉等都被大量地引进文学创作中，不仅丰富了现代文学的语汇与表现力，也增添了浓厚的异域色彩。鲁迅称自己的《野草》是“废弛的地狱边沿的惨白色小花”(《〈野草〉英译本序》)，从佛学中汲取营养和灵感是他成功地营造出阴冷恐怖的人间地狱的一个重要原因。废名则在小说《桥》中别具匠心地化用了佛教中的“火宅”之喻，佛教把人间比作四面起火的“火宅”，鼓动人们“速出三界”，所谓“三界不安，犹如火宅”。在小说的开头，废名写到，在遥远的海国，一个乡村深夜失火，大人忙于救火，从火海中搬出他的家具，孩子忙于逃难，但逃离火海的小姑娘却哭泣不止，因为她的玩具留在了火宅，只有一个小男孩喜欢得出奇。于是废名就通过这个小男孩的视角，意味深长地为寄生于人间的苦海火宅中的芸芸众生，架起了这座脱离苦海到达自由彼岸的禅意的“桥”。

以禅论诗是我国古代诗歌的传统，在诗歌创作中，郭沫若、宗白华、朱湘等继承了这一传统，郭沫若说：“诗的性质绝类禅机，总要自己参透。参透了的人可以不立言诠，参不透的人纵费尽千言万语，也只在门外化缘”。他讥讽一些国内论诗的人，“可怜都是一些化缘的和尚。不怕木鱼连天，究竟不曾知道佛子在哪里”（《致郁达夫》）。在禅宗诗学的影响下，郭沫若崇尚直觉、灵感、想象，而排斥诗歌的概念化、议论化与哲理化倾向，他相信诗总应当是“真情流露的文字”，“命泉中流出来的Strain，心琴上弹出来的 Melody，生底颤动，灵底叫喊，那便是真诗，好诗”（《论诗》）。他之所以拒绝赞美泰戈尔的《迷途之鸟》即是因为“里面平凡的格言太多了”（《太戈尔来华之我见》），他之所以说自己在《女神》之后不再是“诗人”了（《凤凰·序》），也与此相关。宗白华说：“禅是动中的极静，也是静中的极动，寂而常照，照而常寂，动静不二，直探生命的本源。禅是中国人接触佛教大乘义后体认到自己心灵的深处而灿烂地发挥到哲学境界与艺术境界。”（《中国艺术意境之诞生》）。静穆的观照和灵动的神思使他的《流云》小诗充满了静谧幽深、超旷空灵的禅意，在上世纪 20 年代的小诗运动中独具一格。以禅论诗，诗禅结合，为中国现代新诗打通“古典”与“现代”提供了一个奇妙的出入口，“五四”以后，废名、冯至、梁宗岱、卞之琳等亦自觉地汲取禅宗美学中的有益成分，为中国新诗的现代化做出了自己独特的贡献，其经验得失是值得后人好好总结的。

三

不过，上世纪 20 年代作家的普遍近佛虽然有着直接的社会

历史宗教文学方面的原因，诸如上述的“五四”新文化运动黯然退潮，国内军阀混战的动荡局势，大革命的迅速失败，以及文人学佛的传统等，但最根本的原因还是由于精神价值依据的失落造成的。“五四”时期是中国历史上前所未有的大时代，东西方多种思想文化潮流在此交汇相激，蔚为大观。传统中国原有的那套稳定有序的价值系统已分崩离析，代之而起的是一场旷日持久的思想文化的狂欢，故鬼新怪粉墨登场，互不相让，乱成一团。置身于这样一个价值多元而紊乱的大时代，敏感多思的文人学者自会感到彷徨无所适从的焦虑，一方面传统已被否定，回归之路已被割断，另一方面取自西方的种种思想和价值观念并未能够如设想的那样迅速地给古老的中国带来新世纪的曙光。新旧文化的冲突以及精神世界“价值真空”的出现，不仅造成了民间社会的普遍迷茫，而且也使许多觉醒的知识分子感到焦虑和恐慌，正如宗白华所说：“现在中国有许多的青年，实在处于一种很可注意的状态，就是对于旧学术，旧思想，旧信条都失去了信仰，而新学术，新思想，新信条还没有获着，心界中突然产生了一种空虚，思想情绪没有着落，行为举措没有标准，搔首踯躅，不知怎么才好，这就是普遍所谓‘青年的烦闷’”（《青年烦闷的解救法》）。陷入这种状态的人们常常感到心烦意乱，无限悲苦，不胜人生悲苦无聊，以至于绝望憔悴而欲自绝。陈独秀在分析这种现象时也指出：“这班现代的青年，心中充满了理想，这些理想无一样不和现社会底道德，信条，制度，习惯冲突，无一样不受社会的压迫；……不幸生在思潮剧变的时代，以前的一切信仰都失去了威权，主观上自然会受悲观怀疑思想的暗示，心境深处起了人生价值上的根本疑问，转眼一看，四面八方都本来空虚，黑暗，本来没有奋斗，救济

的价值，所以才自杀”（《自杀论》）。理想与现实的冲突，个体与社会的对立，知与情的矛盾给“五四”知识分子带来的不仅是具体而真实的生存困境和生存苦难，同时也是对人之存在意义的根本困惑与迷茫。可以说，这种存在与意义的双重迷失是“五四”落潮后现代作家对佛家的“空”观产生浓厚兴趣的最根本原因。

人不能没有信仰，精神上的漂泊无依使当时的知识分子普遍渴求皈依，俞平伯说人到中年“只剩得一个意念，逐渐的迫切起来，这就是想回家”（《中年》）；叶圣陶说：“这也是愁呀，但不涉困穷，非关离别，侵掠到劳人思妇以外，所以更是原始的，潜在的”（《暮》）；即使是习惯了漂泊的郁达夫也颇以“没有一个归宿为可虑”（《住所的话》）。因此，黄昏、慈母、归雁、倦鸟、夜、家、坟、死等带有浓厚皈依色彩的意象大量出现在20年代的创作中，不仅庐隐焦灼地高呼“我的心彷徨得很呵！往哪条路上去呢”（《或人的悲哀》）；徐志摩困惑“我不知道风是在哪个方向吹”；柔石诉说“我如遗落在街巷间的孩子，我固无所归处”（《柔石日记》）；石评梅悲叹“在人间世上，没有一样东西能系连着我生命的活跃，我觉得这是一件最痛苦的事”（《蕙娟的一封信》）；周作人也说“我近来的思想动摇与混乱，可谓已至其极了，托尔斯泰的无我爱与尼采的超人，共产主义与善种学，耶佛孔老的教训与科学的例证，我都一样的喜欢尊重，却又不能调和统一起来，造成一条可以行的大路”（《雨天的书·山中杂信》）。正是在这种背景下，我们才能理解1918年李叔同之出家对于知识界的巨大震动和深远影响。

李叔同出生于天津的一个富商家庭，本人风流倜傥，才华横溢，驰名于中国艺术界。他是中国近代新文化运动中早期活

动家，也是中国最初留洋学习西方绘画、音乐、话剧，并把它们传至中国的先驱者之一，可以说，近代中国美术史、音乐史、话剧史的发展都有他作为开拓者的足迹。然而，就是这样一个中国近代文化史上的先驱者，于诗词书画篆刻、音乐戏剧皆有造诣的大师，在其事业如日中天之时，悄然出离"三界火宅"，皈依佛门，过上了竹杖芒鞋的苦行僧生活。对现实的失望和苦闷是李叔同出家的主要原因，他参加过同盟会，也加入过以柳亚子为首的革命文学团体南社，但民国初年的现实却使他彻底失望了，他想利用佛家思想来改造社会和人心，认为这是中国社会里唯一的出路。因此，出家后的李叔同精修律宗，广植佛因，劝众信佛，以得乐有情，普渡众生为最高目的。抗战时期，他为"护法故，不怕炮弹。因自题其室曰'殉教堂'"[1]，同时大力提倡"念佛不忘救国，救国不忘念佛"，并写成法书广送各方人士，积极宣传抗战。这使他出家后的言行、品德、风范和他出家为僧一样都对中国知识分子产生了深刻的影响。朱光潜在《以出世的精神，做入世的事业》的纪念文章中写道："弘一法师是我国当代我所最景仰的一位高士。……弘一法师虽是看破红尘，却绝对不是悲观厌世。我自己在少年时代曾提出'以出世精神做入世事业'作为自己的人生理想，这个理想的形成不止一个原因，弘一法师替我写的《华严经》偈对我也是一种启发。佛终生说法，却是为救济众生，他正是以出世精神做入世事业的。入世事业在分工制下可以有多种，弘一法师从文化思想这个根本上着眼。他持律那样谨严，一生清风亮节，会永远严顽立懦，为民族精神文化树立了丰碑。"这段文字可以说是

① 高令印：《弘一法师在福建》，《法音》1984年第1期。

高度概括了弘一法师对中国现代知识分子的精神效应。在变化激烈，世事无常的乱世里，在怀抱着理想而又难以施展的时候，人们更需要一个超越世俗尘世的心灵秩序和终极关怀，这不仅是寻求寄托，慰藉，而且是重新建筑心灵精神的支点，以保证自我出污泥而不染，不悖夙愿地从事自己的理想事业的精神需要，弘一法师正是以自己严正、崇高的知识高僧形象为世人提供了一个不同于俗人理解的心灵信仰。人们被感染被激发的正是他对于信仰的坚定与执着。陈无我称赞弘一法师“信心与皈依的坚定，在现代僧伽中是属于出类拔萃，超世绝尘的典型之一”。[1]夏丏尊向往弘一法师所达到的生命境界：“在他，世间竟没有不好的东西，一切都好，小旅馆好，统舱好，挂褡好，破席子好，破旧的手巾好，白菜好，萝卜好，咸苦的蔬菜好，跑路好，什么都有味，什么都了不得。这是何等的风光啊！”（《子恺漫画・序》）因此，他由衷地感到弘一法师的出家和弘法度生“是希有的福德”（《弘一法师之出家》）。叶圣陶亦说：“就如我，没有他的宗教的感情与信念，要过他那样的生活是不可能的，然而我自以为有点儿了解他，而且真诚地敬佩他那种纯任自然的风度”（《两法师》）。曹聚仁甚至因此而改变了素来厌弃佛教的态度，“我是素来讨厌所谓‘出家’的……但对于弘一法师，仍是‘高山仰止’、‘吾无间然’。……他的这一道光辉，永远使我的灵魂觉得温暖”（《记弘一法师》）。

不过，并不是每一个人都能像弘一法师那样幸运地在佛学中找到自己的精神信仰和心灵归宿的。在寻求皈依的过程中，由于个性气质、生活经历、精神禀赋、人生追求以及学识修养

---

① 陈无我：《话旧》，中国佛教协会编《弘一法师》，第270页。

的不同，二十年代作家对佛教的看法亦不一致，大致说来主要有四种不同的类型。

其一是以夏丏尊为代表的亲近佛典、崇敬弘一法师的白马湖作家群（包括朱自清、俞平伯、叶圣陶、丰子恺、朱光潜等）和许地山、废名、宗白华等对佛教有精深理解的作家。他们大都接受了佛家的苦空观，承认现实世界的缺陷和人生的悲哀，但也心平气和地接受它，顺从它，既不悲观，也不厌倦，苦乐双遣，沉静自守，豁达大度。

他们认为生本不乐，做人总有哀和怨，在风狂浪骇的人生苦海上，只要把生命保持住，随着波涛颠来簸去便可以了，不必去问什么人生的究竟，宇宙的终极，这是没有人能回答的，也是没有意义的。对人之存在的有限性和悲剧性的承认，使他们避开了哲学本体论的玄思，把目光转向了对现实生存可能性的探讨。朱自清说："人生的意义与价值横竖是寻不着了"，因此，"丢去玄言，专崇实际，这便是我所企图的生活"（《信三通》）；俞平伯说："我心中的问题不是什么'归宿'，（有归宿或没有都不成问题）只是在路上的问题"（《跋〈灰色马〉译本》）。他们不求高远，只爱平实，不贵玄想，只重行为，把虚无颓废主义与实行主义结合起来，形成了一种具有积极意味的刹那主义即现实主义人生哲学。"人类底命运是被限定的，但在这被限定底范围里，当有向上底意志。……能否得到它，且不管它，只是人应当努力"（《序·野鸽的话》），许地山这番话相当经典地表述了他们的人生观，因此，不仅他笔下的尚洁以"横竖是往前走，顾虑什么"的达观坦然地面对人生，洞达世事的夏丏尊亦以"横竖'无奈'了，与其畏缩烦闷的过日子，何妨堂堂正正的奋斗"的智慧直面苦乐人生（《"无奈"》）。至于朱自清则

更是坚持生活中的每一刹那都有它自己的意义与价值，并积极地实现这意义和价值，“至于这刹那以前的种种，我是追赶不回来，可以无庸过问；这刹那以后还未到来，我也不必多费心思去筹虑。……最重要的是眼前的一步”[1]。这种立足现世，注重当下，既不感伤地回顾过去，也不盲目地痴想未来的人生态度，有一股前路茫茫的怅惘和无法排遣的悲哀，但主调还是积极的。虽然它并不能从根本上解决人生苦闷，但它的简洁明快仍然令人感动，所以风靡一时，正如叶圣陶所说，它“充分表现出这几年知识分子的意识形态，不是他一个如是想，如是说，是他说了一般知识分子所想的”（《新诗零话》）。

他们大多接受了佛教的“无我”观，认为生命之苦的根本在于有“我”，主张破除“我执”，达到一种“空无滞碍”的精神境界。佛教认为，“人”本无独立的真性主体，一切都由种种因缘和合而生，不断迁流变化，并非坚实恒常的自体，世人不懂得这一点，故产生对“我”的执著，“由我执身，诸烦恼生，三有轮回，无容解脱”（《俱舍论》卷二十九），要消灭罪恶，解除烦恼，就必须破除“我执”，达到“虚空”状态。许地山说苦乐得失都是人为的分别，“人间一切的事情本来没有什么苦乐的分别：你造作时是苦，希望时是乐；临事时是苦，回想时是乐。我换一句话说：眼前所遇的都是困苦；过去、未来的回想和希望都是快乐”（《商人妇》），因此，他认为黑暗不足诅咒，光明勿须赞美，去掉人为的差别心和执着欲，人就能得到大自在。俞平伯也认为矛盾和痛苦都存在于“我”中间，如果大家都能像青草一样生活，春天生了，秋天死了，便不会再有烦恼。在

---

① 转引自俞平伯：《读〈毁火〉》，《小说月报》第14卷第8期。

著名的《重过西园码头》一文里，他以惋惜的笔调描写了一个依恋一切，执著一切，终成痴执的生命悲剧。主人公沈君嗜好极多，性情极厚，五十岁以前他兴高采烈地活着，到了暮年，却思路日窄，于人情物理都不复了解。和其他老人一样，他怀想过去，悲观现在，不放心儿女，时时结想，处处留连，终日忧愁，如坐愁城。在俞平伯看来，这种痴执是十分可惜的事。他说："我们与一切外物相遇，不可著意，著意则滞；不可绝缘，绝缘则离"（《重刊〈浮生六记〉序》），生活的艺术就在这不离不即之间。废名、夏丏尊、丰子恺、宗白华等也认为"学问之道最难得的是知有心而不执着于物"（《莫须有先生坐飞机以后》）。宗白华还在这个基础上提出了自己超世入世的人生观，意即对于世界，双离悲乐之见，既非绝世，趋于寂灭，亦非热中，堕于激进，既悲悯众生，慷慨救世，同时又知道罪福皆空，"故能永久进行，不因功成而色喜，不为事败而丧志，大勇猛，大无畏"（《说人生观》）。

破除"我执"之后，这些作家大都推崇顺从自然、随缘任运、自由洒脱的人生态度。他们既没有庐隐、瞿秋白那种对"人生究竟"的焦灼追问，也没有鲁迅那种无情地解剖自己的勇气，他们不愿深究矛盾的实质及其相互关系，也不愿进行痛苦的思想斗争，朱自清说："我只是随顺我生活里每段落的情意的猝发的要求，求每个段落的满足，因为我既是活着，不愿死也不必死，死了也无意义；便总要活得舒服些。为什么要舒服是无庸问的，问了也没人能答的"。[1]俞平伯说，人生不过如此，"生于自然里，死于自然里，咱们的心情，永久是平静"（《中年》）。

---

① 转引自俞平伯：《读〈毁灭〉》，《小说月报》第14卷第8期。

许地山、废名、夏丏尊等也坚持妥协与忍耐是必要的，“我不信凡最后的胜利值得羡慕。我不信凡事都可以用争斗或反抗来解决。我不信人类在自然界里会有得到最后胜利底那一天。地会老，天会荒，人类也会碎成星云尘，随着太空里某个中心吸力无意识地绕转。所以我看见底处处都是悲剧，我所感底事都是痛苦，可是我不呻吟，因为这是必然的现象。换一句话说，这就是命运”，在命运面前，“所谓最后胜利是避不是克，是顺不是服”，“所谓避与顺并不是消极的服从与躲避，乃是在不可抵挡的命运中求适应，像不能飞底蜘蛛为创造自己的生活，只能打打网一样”（《序·野鸽的话》）。在这种看似消极的承认中，其实也包括了对人的不自由处境的清醒认识，因此，妥协与忍耐不仅没有使他绝望厌世，反而使他笔下那些貌不惊人、才不出众、弱小卑微的小人物仿佛得道的高人，丝毫没有消极颓唐的情绪，他们默默地走着自己的路，平静地接受命运的挑战，坦然地承受生活的重负，无怨无悔，躁忿全消，几至于达到一种超凡入圣的境界。《缀网劳蛛》中的尚洁，不爱财产，不求闻达，不怕世人讥讽，也不求世人理解怜恤，丈夫抛弃她，她平静地搬去，丈夫忏悔，她平静地搬回来，事情怎么来，她便怎么对付，得失随缘，没有任何成见，表面上看起来似乎是逆来顺受的弱者，实际上却是知天达命的强者，因此，对于前途，她“不但没有一点灰心，且更加奋勉”。

通过无限扩张个体心灵的作用来摆脱个体生命的局限，进而消除有限与无限的矛盾，强调在对不可抵挡的命运的清醒认识的前提下，努力追求自由和幸福，正是禅宗里常见的思路。在追求解脱的过程中，禅宗首先承认了人的不自由处境，承认了现存社会和生死规律一样不可更改，然后提供了一种主观上

的解决方法，只要实现“悟”的主观上的转化，就可去除佛障，达至身心自由。禅宗认为，诸法无不包含迷悟、生死、凡圣的两面，因此烦恼即菩提，生死即涅槃，理想就在现实生活之中，人生的自由就在不自由中。这样，禅宗就把彼岸世界转移到现实世界，把对未来生命的追求转换为内心反求。由此，禅宗反对舍弃现实感性生活扭曲自性去寻求超验，而是强调“佛法在世间，不离世间觉”(《坛经》)，要求在日常生活中发现超越意义，实现理想精神境界。一般来说，这些作家大都与现实政治保持一定的距离，与中国传统文化特别是庄禅思想保持着密切的精神联系。他们大都有着高洁的人格理想，冷静的人生态度，怡然恬淡的审美心境，常能从为平常眼睛所疏忽处看出动静的美，能从普通日常生活中领略到无穷的生活情趣。丰子恺谦恭地、平心静气地观察日常生活中的细微小事，聆听传自街坊邻里的各种世俗之音，体验市井人物的种种微妙心态，举凡小贩叫卖、邻人饶舌、草人赶雀这些随处可见的生活情景，他都怀着浓厚的兴趣反复咀嚼，细细品味，并从中引发出对人生的感悟。宗白华在闲居无事的时候独来独往，或是走到自然中，看闲云流水，或是跑到闹市里看社会情状，人事纷纭，丝毫不觉得寂寞，在狂涛骇浪的大时代里，他的生活却像一泓池沼，映照着山间明月，江上清风。在与自然万汇的交流中，废名的诗情就像闪电一样轻灵、敏锐，处处照眼，无论竹林桃园还是桥亭塔庙，无论中午还是黄昏，在他的笔下都充满了活泼自然而又灵动飞扬的生命诗情。可以说，躁忿全消，心平气和，不卑不亢，纯任自然的风度是这些作家最显著的精神标志。他们不仅与自然和人生保持一种亲和的关系，而且在艺术中追求宁静、安详、恬淡的氛围。朱自清说：“这中和与平静正是文艺的

效用，文艺的价值。为什么中和而平静？我说是无‘我执’之故”（《文艺之力》），平正通达、朴实自然、严肃而又温和使他的散文放射出智慧之光。夏丏尊、叶圣陶、俞平伯、丰子恺、宗白华的散文亦以自然冲淡、意味隽永著称于世。

不过，这种主观上的转化方式的局限也是明显的，它并没有触动现存秩序和外在环境的任何方面，它只是帮助人们保持对自由的向往，但却不能提供真正的自由经验，无法解决阻碍自由实现任何现实问题。禅宗和审美一样，通常都是政治上的弱者和退缩者的选择，可以说是被动者的一种无可奈何的主动行为，正因此，不仅虔心向佛的夏丏尊承认自己是一个怯弱者，“没有直视苦难的能力，却又具有着对于苦难的敏感”（《怯弱者》），他那长长的叹气声，凡是接触过他的人都永远忘不了。关心时事的朱自清亦认为“自己是一张枯叶，一张烂纸，在这个大时代里”（《论无话可说》），既不能参加革命或反革命，也不会投机钻营，因此，他只“想找一件事，钻了进去，消磨了这一生”，并最终逃进了国学里（《哪里走》）。可以说，佛教使他们平静，但未能使他们真正解脱。

第二类是以郁达夫、庐隐等为代表的热情浪漫而又苦闷焦灼的青年作家，他们寻求在爱中涅槃，皈依于至高无上的爱。

他们大多是愤世嫉俗的厌世者，或因身世的不幸、环境的孤独、性格的孤傲而成为厌世而忧郁的人；或因不堪人世风雨的摧残而欲去此浊世；或因人生理想、价值追求与世俗社会格格不入而欲抛弃这个世界，另觅心中的圣境。总之，他们感到自己不属于周围的世界，不属于生活着的那个社会，“人是在这个社会里活着，我却不是这个社会里的一个”（《“迎上前去”》），徐志摩的这段话典型地表述了他们在现实生活中的困境。他们

在作品中反复表现人物与周围环境和人群的隔膜、疏离，林如稷《狂奔》中的C君感到他周围的人都是一些猛兽，庐隐《海滨故人》中的露莎履世未久而怀惧已深，郁达夫《沉沦》中的"他"即使在稠人广众中亦感到不可堪的孤寂，冯至在诗中写道："世界早已不是乐园，/ 人生是一座广大的牢狱；/ 我日日夜夜筑我的狱墙，/ 我日日夜夜不能停息"（《湖滨》）。他们既不愿顺从这个社会，又缺乏反抗的勇气和力量，想弃世而去，又放不下责任，在出与入，进与退之间，幽居遁世与漂泊流浪成为他们最显著的生存标志。不仅冯至笔下衰弱的"他"，把自己幽禁起来，好像道院中的苦行者（《蝉与晚祷》）；王以仁笔下的青年，也是终日除了上课吃饭等不得不做的事之外，"便永远幽闭在自己房内，不与世人来往"（《神游病者》）。郁达夫每欲学鲁滨逊之独居荒岛，石评梅"常想钻在象牙塔里，不要伸出头来"（《无穷红艳烟尘里》），诗人朱湘甚至表示："我情愿拿海阔天空扔掉，/ 只要你肯给我一间小房/ ——像仁子蹲在果核的中央，/ 让我来躲避外界的强暴"（《石门集 十四行意体》）。他们悲叹人生如梦，诅咒世事无常，憎恨人间无爱，他们四处漂泊，终日流浪，但无论到哪里都找不到可以安身立命的依托。郁达夫在《一封信》中诉说："命运的使者，把我从母体里分割出来以后，就交给了道路之神"；王以仁悲叹自己是一个"天性生成的爱在外面过着流浪生活的畸零者"（《我的供状》）；石评梅则描写自己好像一个苦行僧，"默默无语的，总是背着行囊，整天整夜的向前走，也不知何处是我的归处"（《给庐隐》）。

与世不谐的疏离感和无家可归的空寂感使他们对以世俗性的剥落为根基，以出世为寻求手段和方式的佛教有一种天然的亲近感。不仅王以仁"很想过僧侣的生活"（《归雁》），潘漠华

“愿望在袈裟下埋我的伤心”（《给潘详》），柔石盼望“在佛界为伍”（《柔石日记》），郁达夫渴望在“芦荻花间结净庵”，徐志摩也常常留连于山寺古庙，赞美涅槃，向往超凡脱俗的佛境，“这鼓一声，钟一声，磬一声，木鱼一声，佛号一声……乐音在大殿里，迂缓的，漫长的回荡着，无数的冲突的波流谐合了，无数相反的色彩净化了，无数现世的高低消失了……颂美呀，涅槃！赞美呀，涅槃！”（《常州天宁寺闻礼忏声》），冯至甚至一度住在北京的普度寺里，对寺院的断想、憧憬与梦幻也因此成为他的一种生存符号，不断地进入作品的背景、情节与人物中，在他那“堪称独步”的四首叙事诗中，竟然有三首涉及到寺院、僧尼、出家与隐遁的内容。

不过，逃禅易，逃世难。一方面他们无法像前一类作家在洞穿世事后，能够在对佛教苦空观的接受和皈依中，悬置对“人生究竟”的本体论追问，就像庐隐所说：“我们这些人，总是不能安于现在，求究竟”（《或人的悲哀》），另一方面清高孤傲、愤世嫉俗的性格也使他们无法真正在梵音呗声中领悟佛的空境，熄却躁动的心灵。郁达夫“因为对现实感到了不满，才逃回到大自然的怀中，在大自然的广漠里徘徊着，又只想飞翔开去”（《忏余独白》）。柔石的长篇小说《旧时代之死》中的朱胜禹，在贫病交加失业失恋的双重打击下，搬到了四周无人的妙相庵，在庵中女尼的教导下，他似乎觉悟了做人的根本是“要将自己忘了”，他感激女尼的点化，钦佩她有“高超的毅力”和“伟大的精神”，视她为“精神的母亲”，但是现实的惊怖顷刻间碰碎了佛家的法力，暂得解脱的朱胜禹最终还是厌世自杀。无独有偶，庐隐笔下终日与佛经相伴的丽石最后也愤愤而死，未得解脱（《丽石日记》）。此外，冯至长诗《帷幔》中的少尼，

白采小说《归来的慈观音》中的云英，徐志摩诗歌《“两尼姑”或“强修行”》中的女尼等也都没有在对佛的信仰中了断尘缘，六根清净，不是还俗人间，就是以身殉爱。“除了‘爱’，人间一切都是‘空’，世上什么都是‘死’。”柔石在小说《疯子》中一语道破天机。在他笔下，因恋人死去而疯狂的青年，虽然穿起了袈裟，挂起了念珠，但也同时高举着“爱”字小旗，高呼“爱人呀，你快回来罢！你快回来罢！一个临于‘无’的可怜的孩子在叫呀！”

一般来说，他们大多渴求“爱”能为自己漂泊无依的人生提供一个有力的支点，从而使自己能在虚无的人间营构出一个真实而有意义的世界，因此，不仅郁达夫说“知识我也不要，名誉我也不要，我只要一个安慰我体谅我的‘心’。……我所要的就是爱情！”“没有爱情的生涯，岂不同死灰一样么？”（《沉沦》）；徐志摩亦说“爱，你永远是我头顶的一颗明星”，并发誓要“抛弃这个世界，殉我们的恋爱”（《这是一个懦怯的世界》）；王以仁在小说《暮春时节》中把“爱”视为救苦救难的菩萨；庐隐也在《地上的乐园》中把人间天堂建立在“两个绝对相同的灵魂上”（《地上的乐园》）。爱，对他们来说，不仅仅是人间的亲情友爱，也不单纯是生存的勇气和信心，更是他们脱离苦海，重归母体，重返天堂的根本凭借，具有一种形而上的意味。因此，爱的欢欣和美丽使他们在人生旅途上信心百倍，如虎添翼，爱而不能或无所爱的悲哀则使他们愁肠百结，如临末日。为了找到真爱，郁达夫笔下的“零余者”甚至跑到了妓院，他们想在妓女的身上获得真正的爱情，但是妓女的虚荣、庸俗、贪财，只能使他们更觉伤心。“人家都骂我是颓废派，是享乐主义者。然而他们哪里知道我何以要去追求酒色的原因？……我岂是甘

心堕落者？我岂是无灵魂的人？"在小说《十一月初三》中他借人物之口愤激地道出了心声："他们惟其在人生的里头，找不到安慰，所以才到这里来的呀！……有谁识得我是人类中最不幸最孤独的一个？"不难看出，他们在爱情中关注的其实并不是爱情本身，而是透过爱而折射出的相依相慰、同甘共苦的信赖感、安全感和永恒的归宿感。"爱"使自我与更强大的力量融为一体，从而化解了与身俱来的孤独感和渺小感、恐惧感，这不仅使他们所追求的"情爱"与冰心所歌咏的"母爱"本同末异，表达的都是孤独的个体欲与绝对的精神实体相结合的形而上追求，而且也使得"情爱"在他们笔下时常呈现出神圣的母爱之光。即使是以描写情欲著称的郁达夫也从来都是把具有温柔、怜悯、忍耐、无私、牺牲、庄重等母性品质赋予他所衷爱和向往的女性，无论是《春风沉醉的晚上》中的真诚善良的女工陈二妹，《过去》中性格倔强、虽在被贱视的地位但仍保持着人的尊严的"老三"，《马缨花开的时候》中的温柔慈祥的牧母，还是《迟桂花》中饱受生活打击却依然天真活泼无私地关爱他人的"莲"，她们都无一例外地能够引导他超越爱欲情愁的狂乱，达到"本来无物的菩提妙境"。在这种境界里，常常是欲的气息已绝尽，只有情的韵味在飘漾。引人注目的是，除了郁达夫以外，徐志摩、石评梅、冯至、王以仁、王统照等也都不约而同地把具有"莲花"般出淤泥而不染的温柔纯真娴静的东方女性作为自己钟情的对象。徐志摩心目中的女郎不仅那一低头的温柔"像一朵水莲花不胜凉风的娇羞"(《沙扬娜拉一首》)，睡着了亦如"星光下的一朵斜欹的白莲"(《她是睡着了》)，因此在绝望的时候，他也希望她像"一朵莲花似的拥着我，(她脸上浮着莲花似的笑）拥着到了极远了的地方去"(《爱的灵感》)。

石评梅的小说《白云庵》中进过京师大学堂，参加过辛亥革命，最后看破红尘结庐埋名隐没于山中古寺的刘伯父，也把幽静脱俗如“白莲花”的梅林姑娘作为自己的心灵寄托，这是他“灵台中供养的一朵莲花”。王统照把坐在莲台上恺恻庄严，在微笑中泯灭一切超越一切的佛像作为自己“镇心的法宝”和“灵魂的偶像”(《偶像——古寺后的梦谈之二》)。冯至则恨不能从车窗中跳下来，把河中宛宛转转飘来的“莲灯”捧在胸前，“我只想把那莲灯吻了又吻，把灯上的火焰吞了还吞，它仿佛是谁的派遣，给我的生命递送几分殷勤”(《北游》)。在佛教中，莲花是佛法的象征，因此，《佛所行赞》谓佛祖母亲摩诃摩耶“美丽如莲花”，佛祖释迦牟尼有“莲花的双手”和“似出于淤泥而不染的莲花大眼”。相传释迦牟尼托胎时乘六牙白象，象口含白色莲花，出生时下地能走，周行七步，步步生莲花，转法轮时坐于莲花座。此外，在佛教中，西方极乐世界叫“莲邦”，佛国佛寺称为“莲界”，僧人住处称为“莲房”，以莲花为经题曰《妙法莲华经》，以莲花比喻佛法如“口吐莲花”，摆脱人间贪、嗔、痴诸多烦恼获得本心清净称为“火中生莲”。由于佛教主张的解脱过程是从此岸到彼岸，从凡人到圣人，从尘世到净界，从众恶到尽善的过程，这一点正和莲花从淤泥中生出无比鲜美的花叶一样，所以《六度集经》中说三禅境是“心犹莲华，根基在水；华合未发，为水所覆；三禅之行，其净犹华，出离众恶，身意俱安”。郁达夫等深受佛教影响的现代作家用“莲花”喻所钟情之女子，并一再描写欲情升华的经历，可以说是有其特殊的宗教寓意和必然的原因的。值得一提的是，佛教认为高原陆地不生莲花，卑湿淤泥乃生此花，郁达夫在《雪夜——自传之一章》中以“沉索性沉到底罢！不入地狱，那见佛性，人生原

是一个复杂的迷宫"来为自己的走马章台出入妓院进行辩护，也是有其佛教依据的。《大般涅槃经》云："入淫女舍，然无贪淫之想，清净不污，犹如莲花。"或许正因为比平常人多了一层佛教的心理支援，郁达夫才敢如此放笔描写那些人生战场上的失败者逃归情爱世界的酸甜苦辣的吧。

正因为他们把"爱"视作自己超越尘世反抗虚无的最后一块盾牌，因此，为了爱，他们情愿放弃家庭、名誉、地位、财富甚至生命，他们的爱是无条件的，是可以牺牲一切，是如猛火电光，非烧尽社会燃尽己身不可的人力。郁达夫说："我所重视的是热烈的爱，是盲目的爱，可以牺牲一切，朝不保夕的爱，此外的一切，在爱的面前，都只有和尘沙一样的价值。"[①]他高度评价徐陆之恋："那不顾一切，带有激烈的燃烧性的热情，这情一经激发，便不管天高地厚，人死我亡，势非至于将全宇宙都烧成赤地不可……我就佩服志摩的纯真与小曼的勇敢到了无以复加"（《怀四十岁的志摩》）。庐隐的两次爱情婚姻亦惊世骇俗，相当大胆，不论是与有妇之夫的郭梦良结合，还是再嫁比她小八岁的诗人李唯健，都体现了她蔑视世俗敢爱敢恨的性格。她说："我一生别的不敢骄人，只有任情是比一切人高明"（《云鸥情书集》），决非虚言。但是"爱"并不如他们想象的那么完美，也并不能为他们抵挡人世间的凄风苦雨，人生的空淡，灵魂的孤寂往往会因为爱的褪色更怵目惊心地暴露于世间。胜利以后的庐隐失望地告诉世人："当我们和家庭奋斗，一定要为爱情牺牲一切的时候是何等气概？而胜利以后原来依旧是苦的多乐的少，而且可希冀的事情更少了。"（《胜利之后》）被爱情

---

① 郁达夫：《致王映霞》，《郁达夫文集》第九卷，第351页。

之光激活了寒灰似的生命的郁达夫，婚后仅半年，长期缠绕他的忧郁病便再度发作，只想把包裹雨伞背起，到绝无人迹的地方去吐一口郁气，他悲哀地说："我平生感得幸福的时间，总不能长久。一时觉得非常满足之后，其后必有绝大的悲怀相继而起"（《还乡记》）。至于徐志摩则更是有苦难言，悲叹生活逼成了一条甬道，阴沉，黑暗，荒凉。冯至的代表作《吹箫人的故事》讲述的也是这样一个实现了的爱的悲剧，隐居山中的青年，为尘世少女的箫声所牵引，来到人间，历尽艰辛，找到了姑娘，治好了她的病，也说服了她的父母，但是圆满的爱情不仅没有带给他们预想中的幸福和安宁，反而使他们陷入了更深更大的忧愁中，于是"他们含着惆怅，/ 又向幽邃的深山逃往"。在诗人的眼中，这才是"快乐的收场"。当那至高无上的爱也无法使他们摆脱孤独的命运和人生的空寂时，那种无可救药的宿命悲哀只能使他们更深地陷入绝望与虚无的深渊。不仅郁达夫"笑掷乾坤再出家"（《感怀》），徐志摩也说："我唯一的引诱是佛，它比我大得多，我怕它"（《眉轩琐语》）。他们像苏曼殊一样似乎走入了情与佛、爱与空的怪圈，欲逃不能逃，欲入不能入，欲生不能，欲死不得，忽而理智清明，似乎勘破红尘，参透色界，忽而深坠其间，无力自拔，后悔不迭，一面痛哭狂啸，佯狂放浪，一面又顾影自怜，自怨自艾。他们矛盾的心情有时平静得像古佛傍打坐的老僧，有时又奔腾涌动如驰骋沙场的战马。有趣的是，他们中的大多数都心慕曼殊，引为知己。郁达夫称赞曼殊的浪漫气质以及"由这种浪漫气质而来的行动风度，比他的一切都好"（《杂评曼殊的作品》）。庐隐喜欢曼殊的《断鸿零雁记》，潘漠华以《曼殊诗稿》与友人相尚，王以仁则让笔下的人物怀抱《曼殊遗稿》投水自尽（《神游病者》），

最突出的还是冯至，他说：“曼殊的几十篇绝句，几十条札记，几副给朋友的信札，永远在我的怀里。朋友谈话时，我并不常谈它，风前月下，我也不常读它，只要我轻轻的背诵它的一两句，已使我惆怅，使我沉思了！”（《沾泥残絮》）他像曼殊一样偏爱描写徘徊于僧俗之间的爱情悲剧，从长诗《宴席上》“他愁苦了他的青春，/ 只想换她的换不来的心。/ 她最后把心捧到他的面前，/ 可是他说，他已经作了僧人”，到《帷幔》中在红尘与佛道的对抗中耗尽生命的少尼以及《寺门之前》的老僧三十年前的那场惊心动魄的灵肉搏斗等，浪漫诗僧苏曼殊对他生命人格的浸润之深是显而易见的。

如果说勘透命运的无常与虚空，使夏丏尊们皈依自然，纵浪大化中不喜也不忧，获得了心灵的平静，从容与超然，那么皈依“爱”的艰难和感情的多变，则使郁达夫们始终处于躁动不安和莫名的焦虑中。前者仰慕的是弘一法师，哀婉平静，悲天悯人，后者心羡曼殊，则无端狂笑无端哭，惊世骇俗，孤高傲世。其实，前一类作家中，俞平伯也坦言自己是“为爱而活着的我”（《〈冬夜〉自叙》），许地山也承认“丧妻的悲哀是极神圣的悲哀”（《海角孤星》），但是透达世情，皈依命运的豁达与明慧，使他们在爱的追求与执著中显得更为平静，理智和务实。不过后者让我们更真切地感受到世纪初在绝望与虚无的包围中一代热情敏感的知识青年左冲右突非僧非俗、不中不西的生存困境。

四

第三类是以陈独秀、瞿秋白、郭沫若等为代表的一批激进知识分子，主张以科学代宗教，在反对佛家空观的过程中，逐步走向马克思科学社会主义。

近代以降，特别是新文化运动以后，中国现代思想文化的大趋势，便具有明显的反宗教的意向，在崇尚科学的口号感召下，一般国人皆以宗教为迷信而非科学。作为新文化运动的发起者，陈独秀更是为它树起了民主与科学这两面大旗，他认为“人类将来之真实信解行证，必以科学为正轨；一切宗教皆在废弃之列”，“真能决疑，厥为科学”，只有科学才能解决宇宙人生之秘密，因而必须“以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰”（《再论孔教问题》）。对于中国传统宗教，尤其是佛教，陈独秀是予以彻底否定的，在他看来，“魏晋以来，佛法流入，生事日毁，民性益偷，由厌世而灰心，由灰心而消极，由消极而堕落腐败”（《答李大槐》），因此佛教必须对中国国民的萎弱退化与迷信盲从负责。其实早在1909年办《安徽俗话报》时期，他就写了《恶俗篇》《亡国篇》等文章批判中国人敬菩萨信天命的错误，他说：“那佛教的道理，像这救苦救难的观世音，不生不灭的金刚佛，我是顶信服的，顶敬重的，但是叫我去拜泥塑木雕的佛像，我却不肯。因为那佛像是人做成的，并不是真佛，真佛的经上，明明说人无我相，我们反要造成一个佛像来拜岂不是和佛教大相反背了吗？”《新青年》创刊后，他对宗教问题作了进一步的分析。他指出宗教的本质是属于“想象”的东西，与科学根本对立，“想象者何？即超脱客观之对象，复抛弃主观

之理性，凭空捏造，有假定无实证，不可以人间已有之智灵，明其理由，道其法则也。瞿秋白亦认为认识水平的低下和阶级统治的需要是宗教存在和发展的直接原因。在《社会科学概论》中他指出："宗教是社会劳动的产物"，虽然在人类社会发展的初期起过积极的作用，但是到了阶级社会，宗教却日益成为统治阶级麻痹群众的工具，因此，他呼吁人们认清宗教的本质，"反对宗教，廓清一切对于自然及社会的迷信，根据科学的人生观，鼓励自己的情绪，坚定自己的一直，无所顾忌，从事于阶级斗争及改造世界社会的伟业"。

"五四"时期举凡鲁迅、周作人、胡适等亦从科学的立场出发批判宗教的蒙昧主义，周作人甚至说："要一新中国的人心，基督教实在是很适宜的"，"最好以能容受科学的一神教把中国现在的野蛮残忍的多神——其实是拜物——教打倒，民智的发达才有点希望"（《山中杂信》）。不过，与他们相比，陈独秀之极力排佛，更为现实的原因是他对国内思想界由于虚无主义思想的蔓延而出现的信仰危机和思想危机深感痛心，在他眼中，当时中国的思想界，可以说是世界虚无主义的集中地，因为印度只有佛教的空观，没有中国老子的无为思想和俄国的虚无主义，欧洲虽有俄国的虚无主义，但佛教的空观和老子学说却不甚发达，只有在中国这四样不仅都全了，而且有日渐发达之势。正因此，尽管他也知道"佛教教律之精严，教理之高深"不容否认（《宪法与孔教》），但是现实的需要却使他对佛教空观的批判不遗余力。他敏锐地指出："虚无思想是中国多年的病根与现时思想界的危机"，"我们现在的至急需要，是在建立一个比较最适于救济现社会弊病的主义"（《虚无主义》），而他当时所找到的足以代替宗教的信仰正是科学。和他一样，瞿秋白、

郭沫若等虽然也承认佛教教理高深，值得研究，但佛教反本体的空观思想和虚无遁世的人生哲学却是有害无益的。家庭的不幸和生活的苦难使瞿秋白年轻时即对佛家学说产生了浓厚的兴趣。他曾系统地钻研过《成唯识论》、《大知度论》、《大乘起信论》以及《印度哲学》等有关佛经典籍和有关佛教哲学的论述，研究佛学使他“有就菩萨行而为人间化的愿心”，但佛学毕竟不能给他指明具体的奋斗方向，甚至把他原有的政治热情也消解了。这使他异常苦闷，因此当“五四”运动重新唤起他的政治热情时，他不仅积极参加，而且不久又加入了在李大钊指导下组织的“马克思学说研究会”。对马克思哲学的研究以及与社会的直接接触使他的“菩萨行的人生观，无常的社会观”开始动摇，并使他欣然赴苏考察。在《饿乡纪程》一书中，他曾这样解释自己的思想动因，“思想感情不能这样紊乱下去”，“我自念我的内力，实际所有的才能，在当时实无一利于社会，同时于我个人的生活意趣，有极不安宁的状态……所以我冒险而旅俄。”在他看来，人生的意义就是领悟、追求和实现终极理想，所以，在苏俄，当他由于对社会主义、共产主义的终极信仰，迅速而坚定地成为一个共产主义战士时，他的幸福感是溢于言表的。对于“五四”时期流行的佛家空观思想，郭沫若亦持坚决的否定态度。由于母亲的影响，郭沫若从小就喜欢禅宗，他认为佛教里“确有些清湛而深邃的东西”，尤其是“那种翡翠般的有深度的澄明，读起来令人心身上所有的一切窒郁，都要消融了一样”，但是对于佛教“空”观思想，他却始终不以为然，“像佛教的以有生为苦谛，导人于寂灭的那种消极的方法，两千年来已经证明是不合适用”（《创造十年续篇》）。在他看来，无论是大乘还是小乘，“他的出发点都是否定现实，他的伦理的

究竟是清净寂灭"，这种极端侮蔑肉体的宗教，决不是正常的人所能如实皈依的（《王阳明礼赞》）。在《论中德文化书》中，他进一步指出："我国文化在肯定现世以图自我的展开，而佛教思想则在否定现世以求自我的消灭"，因此，自佛教传来以后，不仅我国固有的文化久受蒙蔽，民族精神亦已经沉潜。与陈独秀不同的是，郭沫若认为即使老庄也比佛教积极。他指出，老庄的"无为"是生而不有，为而不持的积极精神，老庄的静观是由这种精神产生出来的一种活静，活静与死静不同，活静是群力合作的平静状态，而死静则是佛家的枯槁寂灭，因此，道家思想与佛家根本不同，不能因为形式上的近似而混淆。在他看来，"我国古代的精神表现得最真切，最纯粹的当在周秦之际。那时我国的文化如在旷野中独自标出的一株大木，没有受到些儿外来影响。自汉以后佛教传来，我国文化已非纯粹"，因此，要救治我们几千年来的沉痼，并挽救目前的混乱状况，使中国强盛起来，当使佛教绝迹于中土，至少也要降低它在国人心中的地位，减少它的影响。

应该指出，佛教的苦空观并不必然地导致人们灰身灭志，消极出世。作为一种批判的武器，佛学也能激起人们变革社会改造世界的热情，正因此，谭嗣同、梁启超、章太炎、魏源、龚自珍等近代思想家、革命家及学者、诗人，都曾有意识地从佛教哲学中吸取精神力量。另一方面，悟透"苦谛"的大乘佛教也在世间倡导一种气节高操、一尘不染的超拔精神，而非如老庄道家在看透了大千世界的变化无常之后，退守一己之逍遥和解脱。它坚持大悲为首，慈悲喜舍，并藉此来自利利人，自觉觉他，自觉地抵制人世间的道德腐败与精神沉沦。正如《六度集经》中所说："众生扰扰，其苦无常，吾当为地，为旱作润，

为湿作筏。饥食渴浆，寒衣热凉。为病作医，为冥作光。若有浊世颠倒之时，吾当于中作佛，度彼众生矣”。这种以出世态度来做入世事业的精神与儒家的“入世”“有为”虽然是不同层次的超越，但也很容易沟通，而且由于它弥补了儒家思想中淡化宗教的超然态度和灵性追求而更多地成为一种世俗的道德教条和人生价值观的不足，反而更容易激起具有浪漫情怀和英雄主义倾向的现代知识分子的共鸣，因此，不仅陈独秀在《存殁六绝句》中表示“入世莫尊小乘佛”，瞿秋白发誓要做一个具有“菩萨行”的人，郭沫若亦感慨“只有真正解得深切的慈悲的人，才能有真切的救世的情绪”（《创造十年续篇》）。可以说，奋身入世，济世度人，以拯救天下为己任的入世性格与大乘佛学的菩萨行理想的契合是陈独秀、瞿秋白、郭沫若等人既批判佛教的“空”观，又对佛教存有一定好感的主要原因。我们看到，即使是批判佛教最厉害的陈独秀，一生与佛教界人士和佛学根底较深的人的交往亦相当频繁，尤其是他与近代著名诗僧苏曼殊的莫逆知交更为世人所称道。在某种意义上，这种佛学修养也使他们的救世包袱和心胸襟怀达到一种超乎寻常的深沉境界，得失之间，从容不迫，面对险恶的生存环境和坎坷的人生际遇，他们谈笑自如，不惊不惧，涉险如夷。1932 年，陈独秀被囚南京，他的老友章士钊入狱探视，欲为辩护，但陈却责备他“不识本末”，且言现已无家，“为团体人类奋斗了十余年，从此有一个交代，可以撒手不管，个人乐得借此作一个安身立命的归宿”。章士钊后来回忆说，他当时好像面对一个禅宗大师，深被其安详的灵魂所震撼[1]。无独有偶，一生带病战斗在最前

① 转引自谭桂林：《陈独秀与佛教文化》，《青海师范大学学报》1994 年第 4 期。

线却饱受“内斗之苦”的瞿秋白，亦始终神态安详地面对任何挫折和打击，即使是在死亡面前，他亦表现出罕见的从容和镇定，以至于夏衍说：“小资产阶级出生的知识分子最经不起打击——特别是来自内部的打击，而在秋白同志身上，是一点也找不到牢骚之类的个人主义情绪的阴影……他永远是那样的爽朗、愉快，丝毫没有感情上的阴影”（《追念瞿秋白同志》）。至于郭沫若则更是以通脱豁达的人生风度著称于世，正如他自己所说：“要有出世的襟怀，方有入世的本领”（《三叶集·致宗白华》），他以入为根底，以出为导引，能出能入，时出时入，该出时出，该入时入，似出似入，亦出亦入，既承担起社会的责任，又保持着个性的自由，极为洒脱。

一般来说，他们强调人生的意义是“有”不是“空”，虽然个体存在是生灭无常的，社会却是真实存在的，人生的意义便在于将个体“小我”融入到社会“大我”之中，“社会是个人的总寿命，社会解散，个人死后便没有连续的记忆和知觉；所以社会的组织和秩序，是应该尊重的”（《独秀文存·人生真义》）。陈独秀指出，我们个体的生命乃是无空间时间区别的全体宇宙生命大流中的一滴，自性和非自性，我相和非我相，在这永续转变的宇宙大流中，原本是合成一片，永远同时存在的，只有转变，未尝生死，永不断灭，因此，“如其说人生是空是幻，不如说分别人我是空是幻；如其说一切皆空，不如说一切皆有；如其说‘无我’，不如说‘自我扩大’”（《自杀论》）。物质的自我扩大是子孙，民族，人类，精神的自我扩大是历史，个人只要将自我扩大融入社会整体，便可以获得存在的真实性和永恒性。郭沫若亦相信，与整体结合，忘却小我，“则只见其生而不见其死，只见其常而不见其变，体之周遭，随处都是乐园，随

时都是天国，永恒之乐，溢满灵台”。反之，人到一有我见的时候，“则只看见宇宙万汇和自我之外相，变灭无常，而生生死存亡的悲感”（《少年维特之烦恼·序引》），因此，他诅咒流浪，渴望皈依，“为甚么要离开温暖的慈母之怀，/ 来到这空漠的冷酷的世界？”（《星空·苦味之杯》）“我本是一滴的清泉呀，/ 我的故乡，/ 本在那峨眉山的山上。/ 山风吹我，/ 一种无名诱力引我，/ 把我引下山来，/ 我便流落在大渡河里……浪又浊，/ 漩又深，/ 味又咸，/臭又腥，/ 险恶的风波，/ 没有一刻的宁静……我要几时候，/ 才能恢复得我的清明哟！”（《星空·黄海中的哀歌》）瞿秋白也认为人生的意义在于通过献身理想而获得永恒，他曾以优美形象而又富于哲理的笔触写道：“儿童酷好游玩，诚然不错，然而假使他不知道有母怀可返，游玩便成迷失，渐觉可怕”（《赤都心史》）。在他看来，孤立的个体是可怕的，危险的，也是难以忍受的，因此，“五四”以后，为了解决精神中的苦闷和困惑，他以“宁死亦当一行”的决心和勇气冒险旅俄，探求真理。

“五四”以后，陈独秀、郭沫若等也在反对佛家空观的基础上，由对抽象的“科学”的崇拜走向对具体的马克思主义的信奉。在他们看来，马克思主义哲学从人类社会自身的生产力发展来解释社会进化的原因，提出了有别于生物进化的社会发展规律，因此比一般的哲学、社会科学更具有科学的说服力。对于马克思主义与科学的关系，瞿秋白曾在《马克思主义之概念》、《唯物论的宇宙观概说》等文章中进行了详细的探讨，他指出：“唯物论哲学的要点，便是以科学的宇宙观去观察一切现象，纯粹客观的考察外界事物，对于各种现象都要寻找物质方面的——亦即客观的实际的方面之原因；却不可以根据于主观

的理想上心理上的解释，去说明宇宙或社会的现象”(《唯物论的宇宙观概说》)。陈独秀亦认为马克思主义哲学不仅是科学的，而且它提出的社会主义和人道主义相统一的社会理想和人生理想为处于价值困惑中的人们提供了一个近乎完美的整合社会与个人、科学与信仰、宇宙与人生的崭新的价值体系，它不仅是一种建立在科学的宇宙观、历史观基础上的合理的人生观，也是一种能积极地、具体地、有效地指导人们生活和行为的入世信仰和方法论，正因此，他说“我很希望青年诸君能以马克思实际研究的精神研究社会上各种情形，最重要的是现社会的政治及经济状况”[1]。郭沫若也相信“马克思主义在我们所处的时代是唯一的宝筏”，“唯物史观的见解，我相信是解决世局的唯一针路”(《孤鸿》)。在《马克思进文庙》一文中，他以虚拟的手法，让马克思现身说法地表述出他与一切虚无主义宗教家的区别，“我的思想对于这个世界和人生是彻底肯定的，就是说我不和一般宗教家一样把宇宙人生看成虚无，看成罪恶的，我们既生存在这个世界里面，我们应当探求的，便是我们的生存要怎样才能够得到最高的幸福，我们的这个世界要怎样才能够适合我们的生存。我是站在这个世间说这个世间的话”。他认为，马克思是一个最理想的“理想家”，他所勾画的人人都能自由平等地发展的共产主义社会，值得所有人为之努力奋斗，因此，“五四”以后，徘徊街头，悲吟“我们失去了路标，我们陷于无为，所以我们烦闷，我们倦怠，我们飘流，我们甚至常想自杀”的郭沫若兴奋地告诉世人，这里正是自己的价值归依所在，“我现在成了个彻底的马克思主义的信徒了！”(《孤

---

(1) 《陈独秀文章选编》(中)，三联书店1984年，第178页。

鸿》）

不过，由于这种通过强调自我的虚无渺小和整体的实在，以社会认同取代个体认同来实现的信仰革命，本质上不过是儒家社会至上的伦理主义与佛道舍弃自我，普渡众生的超越精神相结合的产物，所以它并不能真正完成整合个人价值与社会价值的任务。在它的内部潜在地存在着一种个人与社会、科学与人文、个性与党性的紧张关系。尽管在“五四”时期，在反对“空”观确立信仰的时候，它基本上处于平衡状态，但是随着社会实践的展开和理性思考的深入，这种矛盾将越来越尖锐地暴露出来。在为信仰而献身的过程中，瞿秋白因为始终无法改造自我而陷入自我忏悔、自我诅咒的悲剧性困境，陈独秀因为固执己见，几乎做了一辈子的“少数派”或“反对派”，一生穷蹙，潦倒而终，只有彻底“无我”，与时俱进的郭沫若，在革命的道路上伸缩自如，进退有据。但是在他步履轻捷地追随时代，依附政治的背影后，人们更多地看到的却是一个传统士大夫的现代翻版。

同时，对虚无主义流毒的警惕以及急于寻求一种有效而可靠的救国救民的方略和重建精神权威的功利心态，也使他们未能对“以科学代宗教”主张中所包含的功利主义成分及时地进行学理上的反思。严格说来，科学与宗教属于两个不同的领域，科学追求的是“真”，强调的是“疑”，怀疑与批判是科学发展的永恒动力，而宗教追求的是“善”，强调的是“信”，主张“因信得救”，因此，科学与宗教本质上是无法相互取代的。当陈独秀们主张“以科学代宗教”时，实际上是指用宗教的信仰态度来对待科学，这样，虽然信仰的对象改变了，但是信仰的方式、心态却如出一辙。其实，仔细考察，不难发现，尽管他们站在

科学的立场上反对宗教迷信，主张以科学代宗教，但是对终极价值和存在意义的追求也使他们对宗教持保留态度，正因此，"五四"前，瞿秋白一度沉迷于佛教，郭沫若也认为，由于"孤寂和痛苦"的存在，宗教意识的产生是难以避免的（《太戈尔来华的我见》），而在民国六、七年时就曾产生过强烈的宗教情绪，是安娜把他从疯狂和绝望的边缘拉了回来，而安娜正是一位虔诚的基督徒。纵观"五四"时期郭沫若所偏爱和喜欢的学者、文人和哲学家如泰戈尔、斯宾诺莎、歌德、海涅、惠特曼、王阳明、李白、苏轼等都有不同程度的宗教倾向，诚如他自己所说，"我受的痛苦已经不少，我目击的黑暗已经无限，我现在需要的是救济，需要的是光明"（《论诗》），而他之所以对泛神论情有独钟，与他潜在的宗教心理是分不开的。"五四"以后，陈独秀对宗教的态度亦有所改变，他发现，虽然从知识论的角度看，宗教（迷信）具有禁锢思想、泯灭灵智的负面作用，但从价值论角度看，宗教（信仰）又不乏提供意义，维系人心的正面功能，即所谓"宗教之功，胜残劝善，未尝无益于人群，然其迷信神权，蔽塞人智，是所短也"（《法兰西人与近世文明》）。而中西文化的对比，更使他发现西方文明偏于"美的宗教的纯情感"，而中国传统文化却偏于"伦理的道义"，他认为，这是导致中国人麻木不仁和堕落颓废的一个重要原因，因此，他主张"把耶稣崇高的，伟大的人格，和热烈的，深厚的情感，培养在我们的血里"（《基督教与中国人》）。在他看来，基督教的迷信成份和神学教义诚然是不足为训的，但它们多已为科学所摧毁，而耶稣的精神即崇高的牺牲精神、伟大的宽恕精神、平等的博爱精神（在他眼中，这是基督教的根本教义），不仅不会过时，而且倘若现代中国社会需要宗教的话，完全可以用它

来取代包括佛教在内的中国传统宗教观念。在《答刘竟夫》一文中他写道："教宗之价值，自当以其利益社会之力量为正比例。吾之社会，倘必需宗教，余虽非耶稣徒，由良心判断之，敢曰推行耶教胜于崇奉孔子多矣。"

在某种意义上，正是这种潜在的宗教心理，使他们思想转变后，不自觉地习惯于以"宗教"化的信仰心态对待马克思主义，在他们看来，对马克思主义理论和观点的怀疑与批判是不可思议的，也是难以接受的，因此，不仅瞿秋白长期以来，习惯于"以中央的思想为思想"，"中央怎样说，我就依着怎样说"（《多余的话》），郭沫若亦习惯于以马克思主义的思想为思想，以马克思主义的世界观为世界观，自觉自愿地做"党喇叭"，党前进时他也前进，党犯错误时他也犯错误，正如夏衍所说："郭老对党无限忠诚，凡是党的话，他一定听，他紧跟党，紧跟党的方针、路线……紧跟毛主席，随着党犯了错误，毛主席犯了错误，他也犯错误，这是一点不奇怪的"[①]。至于陈独秀则更是自认为马克思主义在中国的代表，故步自封，独断专行，难于接受不同的意见。对马克思主义哲学的绝对信仰，使他们自觉不自觉地停止了思考，放弃了批判，当他们要求人们以对马克思科学社会主义的信仰代替对一般科学的崇拜时，他们所强调的也是这种单纯的信仰，即"诚信"，而不是建立在理智的批判与怀疑上的"智信"，这种心态显然更接近宗教传统。正是这种心态，使他们难以接受一切非马克思主义的意识形态，甚至认为没有存在的必要，攻之不遗余力，在正常的学术争论中他们所表现出的偏激武断、左倾狂热以及粗暴偏执的家长作风

① 夏衍：《实事求是地评价新文化运动的先驱者——郭沫若》，原载《郭沫若研究》（学术座谈会专辑），文化艺术出版社 1984 年版。

等，都可以在这里找到思维上的根源。本体论的思维方式使他们将马克思主义从一般的社会科学提升为普遍之道，在他们眼中，这是一种无所不包的真理体系，正如瞿秋白指出，作为一种科学哲学的马克思主义是“解释宇宙一切现象的方法总论”（《马克思主义之概念》），它不仅提供了对宇宙人生的最为正确的解释，而且构成了裁断一切学说、观念的最高准则。作为真理的化身，马克思主义被推上了君临一切的地位，俨然变成了一种新权威，只有得到它的认可，才有立足的可能，反之，则意味着与真理无缘。但问题是权威化往往缊涵着独断化，在马克思主义被权威化的背后，我们确实可以看到一层独断论的阴影，当陈独秀断言“我们相信只有客观的物质原因可以解释历史，可以支配人生观，这便是唯物史观”（《科学与人生观·序》）时，我们不难看到一层独断论的阴影。

对于生活在中西文化剧烈冲突的世纪初的中国知识分子来说，重建价值本体是必须的也是重要的，献身于马克思主义和共产主义事业所表达的正是这样一种合理而崇高的人生价值观和人生态度，正因此，它在二十世纪知识分子的思想中得到了广泛而持久的响应，在理性与信仰之间如何保持必要的张力，信而不狂，疑而有据，既不盲从，也不偏执，这或许是陈、瞿、郭等留给后人思考的地方所在。

第四类以鲁迅、周作人、胡适等为代表，他们之读佛，更多的是将它作为人类思想文化遗产的一部分，自觉地站在现代哲学的高度，以批判的眼光，理智地吸收了佛家般若空观中的怀疑与否定的思维精华，自觉地以“空”破“有”，抛弃“天人合一”的本体论思维传统，走向自我澄明的精神之旅。

在哲学史上，所谓“本体”，是指一切存在的根本凭借和

内在依据，具有超越性、无限性和终极性的特点，凡是把具有无限的、永恒的、不生不灭的性质和功能的一元实体作为宇宙本源的终极解答的思维方式都是本体论的思维方式。作为一种超越经验的存有论，本体论具有自我设定的性质，因此，古往今来出现过形形色色的形而上本体论，从西方柏拉图的“至善理念”，亚里士多德的“不动的推动者”，黑格尔的“绝对精神”，到中国老庄的“道”，孔孟的“天”，程朱的“理”，陆王的“心”等都是人的理想与愿望的给予。从历史上看，本体论的产生有着历史与人性的双重依据。这是因为人在很长一段时间内，不具备把握自己安身立命的现实手段以及调整人与自然、社会、人际、心灵，不同文明的错综复杂的关系的现实力量，因此，当哲学作为一种人之所以为人的觉醒意识出现时，人便以自我异化的形式来表现人与现实世界的本真关系，即以绝对的、先在的形式来表达相对的本性、理想的存有，并在这种绝对的、先在的形式的支配和主宰下，有目的有意识地创造自己的生活。本体论的合理性在于，人类作为理想与现实的矛盾统一的存在，总是悬设某种基于现实而又超越现实的理想目标，否定自己的现实存在，把现实变为更加理想的现实。在哲学层面上，本体论实际上表达了人类思维及其所建构的全部科学对确定性、必然性、简单性和统一性的追求，正是在这个意义上，哲学本体论的追求既是不可回避的，也是无法取消的。然而，另一方面，哲学本体论从其产生开始就蕴含了自己无法克服的困难。这是因为任何哲学本体论所承诺的“本体”及其对“本体”的理解和解释都总只能是自己时代的产物，而哲学本体论却总是要求最高的权威性和最终的确定性，把自己所承诺的“本体”作为毋庸置疑和不可变易的“绝对”。因此，西方哲学在康德认

识到这种作为“物自体”的自在本体是不可能达到的彼岸世界之后，便走上了反形而上学的反本体之路，认识论取代本体论成为西方哲学的核心。

由于中西文化背景的不同，本体论在思想内涵、理论构架、论证途径、思维方式有着明显的差异。西方传统的形而上学讲本体论，有实幻之分，本质与现象之别，它认为形而上的本体是真实的，形而下的现象是虚幻的，并从主客分立的立场去追求独立于人的自在本体，西方哲学的本体世界不仅是对经验领域的超越，而且这种超越一直向上，直到脱离经验，进入一个完全独立的超验领域。由于本体论在西方总的来说是脱离经验的抽象的思辨活动，虽然对近代科学的兴起发挥了巨大的作用，但它并不能有效地指导现实人生，因此，当尼采宣布“上帝已死”时，西方人便陷入了空前的意义危机之中。不过，另一方面，也正是由于西方形而上学的本体论从主客分立的分析理性出发开出了一个完全独立于人的超验领域，所以西方知识分子一般并不把尘世的功名利禄视为至高无上的追求目标，对他们来说，求真才是第一位的，美德就是知识，知识就是力量，这对于培养西方知识分子的独立人格和献身科学的求真意志又是有益的。中国传统的形而上学则完全不同，“中国哲人讲本根与事物的区别，不在于空幻之间，而在于本末、源流、根支之间”，①无论是儒家还是道家都不把世界与人分开，也从不刻意去追求独立于人的自在本体，而是在人与世界的同一、统一和同为一体中去思考人与世界是什么，因此，本体论在中国首先是与人的存在联系在一起的价值命题。与西方古典哲学侧重于

---

① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年，第9页。

探讨自然的客观起源相反，中国传统的本体论之所以追究事物的终极本源，主要是为了论证他们所提出的政治主张和生活态度。儒道对宇宙客观存在的本体论解释的差异，不是客观存在的自身差别，而首先是儒道政治态度与人生原则的差别，带有浓厚的伦理色彩和政治色彩，这样，传统的"天人合一"的本体观一旦落实到具体的社会层面往往就变成为"天王合一"。它不仅直接导致了中国传统文人只有依靠王权才能存在和发展的生存根基意识，强化了他们对政治（道）与权威（人格神）的依附性，形成了根深蒂固的权威主义性格，不为主，即为奴，常趋向两个极端。正如周作人所说，在这专制的东方古国里，人人都是"便衣皇帝"或"无冠帝王"；[①]而且造成了传统文人根深蒂固的寻根意识，他们害怕孤立，习惯于在一个绝对本体下展开自己的哲学思考，演绎多于创造，诚信大于怀疑，服从超过批判，一旦本体失落或者被皇权所疏离或排斥，整个生命存在的意义都会出现根本危机，或惶恐不安，郁郁而死，或苦苦哀求，祈盼皈依。因此，在某种意义上，可以说这种本体论思维也是造成传统文人的依附人格和愚忠盲从的性格的一个重要的思维根源。正是意识到了传统本体观的局限，鲁迅、周作人、胡适等"五四"学人坚定地走上了反本体、反形而上学的哲学道路。

而佛教的"空"观不同于一般宗教或哲学的地方在于它是反本体的，与现代西方哲学中的反形而上学思潮有着内在的契合，因此，在反传统的过程中，他们也常常借助佛教的"空"来解构传统哲学中的"有"。从佛教产生的历史上看，释迦牟尼

① 周作人：《宽容之难》（《语丝》第 34 期），《谈虎集·真的疯人日记》，岳麓书社 1989 年 1 月。

正是在反对婆罗门教的“神我本体”论中创立了作为整个佛教理论基础的缘起论。按照这种缘起论，宇宙万有皆由内在的因与外在的缘和合而生，既是因缘而生，所以无自性可言，也即是“空”。这种“空”不是一无所有，而是说一切存在都是有条件的，有限制的。从缘起论出发，佛教在世界观上否认有至高无上的“神”或“造物主”，在思维方式上否认有任何终极本体存在于事物背后并主宰其发展。尽管在佛教的发展过程中，由于宗教解脱的需要，出现了大乘佛教以“真如”、“实相”等为本体的佛性论思想，但是，从作为整个佛教理论基础的“缘起”论思想来说，佛教（尤其是原始佛教）是反对一切本体或实体的，正因此，在西方学术界有人称佛教是唯一的“无神论”的宗教。鲁迅认为，大乘佛教的“真如”本体论和中国传统的“天人合一”本体观，从思维的形式上看本同末异，都是将一种绝对的、永恒的、无限的一元实体作为宇宙的终极本源和一切存在的内在依据，因此，对于所谓“三教同源”说，他始终持坚定的批判立场。周作人说鲁迅“看佛老，可是并不去附和道家者流，而佩服非圣无法的嵇康，也不相信禅宗，却岔开去涉猎《弘明集》，结果觉得有道理的还是范缜的《神灭论》”，[1]正是准确地把握了鲁迅学佛的特点的，可谓知人之言。

与鲁迅相似，周作人学佛，走的也是一条与众不同的路，他既不关心佛教中属于高深学理的本体论玄思，也没有参禅论道的兴趣，对于描写安养乐土的《阿弥陀经》更是觉得隔膜，他“只是把佛经当作书来看”（《苦口甘口·我的杂学》），喜欢的是佛教戒律中表现出的对于现世人生的一种广大厚重、理而

① 周作人：《鲁迅的青年时代》，中国青年出版社1957年，第47页。

有情的态度，因此，他说废名学佛终至于谈玄论道，走火入魔，陷于迷狂，是很可惜的事情，"宗教的信仰，有如佛教基督教'那一类信仰'，我是没有"，"我的意见大概可以说是属于神灭论的"（《过去的工作·凡人的信仰》）。胡适也不信任何宗教，12岁时就有打毁三门亭神像之举。后来到上海读书，接触西学，更热衷于追求科学真理。留美期间，在杜威的影响下，对反形而上学的无神论的信仰更为自觉，成为了一个彻头彻尾的无神论者。胡适曾自述说，杜威哲学之所以对他"具有那样的吸引力，可能也是因为他是那些实验主义大师之中，对宗教的看法是比较最理性化的了。杜威对威廉-詹姆斯的批评甚为严厉。老实说我也不喜欢詹氏的名著《信仰的意志》（The Will to Believe）。我本人就是缺少这种信仰的意志的众生之一；所以我对杜威的多谈科学少谈宗教的更接近机具主义（Instrumentalism）的思想方式比较有兴趣"[①]。因此，他治禅宗史同许多哲学家和佛学家不同，他的着眼点和用力处不在佛教的教义和禅宗禅法的理解，而重在揭示历史。在中国，用现代学术观点，而不是抱着信仰主义者的态度去研究它，胡适是第一个人。与实证主义其他的流派一样，实用主义鄙弃传统的形而上学，反对离开可观察的经验事实而虚构形而上的本体。如果说鲁迅、周作人是由佛教"空"观出发去接受现代西方反形而上学的哲学思潮的话，那么胡适则正相反，但殊途同归。

以空破有，使他们在寻路过程中对信仰大都持一种既信又疑的审慎态度，既不盲从轻信，也不保守因循，在信与疑之间保持了应有的张力，在献身社会的同时也不放弃自己的独立思

① 《胡适哲学资料选》（下），华东师大出版社 1981 年，第 105 页。

考和独立个性。

鲁迅也认为，人心必有所凭借，非信无以立，因此宗教的产生与存在是不可避免的，在《破恶声论》中，他肯定宗教“乃向上之民，欲离是有限相对之现世，以趣于无限绝对之上者也”。他批评中国人做事马虎不认真，待人缺少诚与爱，处世圆滑中庸无特操，缺少执着的殉道精神，指出这都是因为中国传统中缺少形而上的宗教信仰的原故，因此，在辛亥革命前他曾疾呼“定宗教以强国人之信奉”（《破恶声论》）。但是，另一方面，鲁迅又是多疑的，他也曾多次谈到自己的多疑，“我看事情太仔细，一仔细，即多疑虑”（《两地书·八》），“我的习性不大好，每不肯相信表面上的事情”（《两地书·十》），[1]鲁迅的多疑既有时代精神的影响，也有他从自己生活中所汲取的经验教训，更有来自佛教般若空观的思想背景，因此，一旦与时代精神遇合，它便以超出常人的深度和力度爆发出来，表现出人所不及的思维洞察力。

和鲁迅一样，周作人对“信仰”的态度也甚为审慎明确。他坚决反对宗教的“狂信”态度，主张以理性代替信仰，他指出，狂信是靠不住的，它只能使人刚刚脱离了旧的专断便又落入新的迷信，从旧的偶像崇拜又走向新的偶像崇拜，从而诱发起盲目的宗教狂热，而迷信与狂热正是中国历史专制和动乱之源。在他看来，中国虽非宗教国，但中国人的“宗教狂热则未必更少”（《雨天的书·托尔斯泰的事》），尤其在民间，由于二千多年的专制愚民统治，这种非理性的宗教情绪更是不容忽视。正是这种深沉的历史忧患感和现实焦虑，使周作人将批判

① 参见鲁迅：《两地书·四》，《狂人日记》，《坟·娜拉出走以后》，《鲁迅全集》第1卷。

的火力始终集中在社会生活中非理性的宗教气息，他之所以喜欢佛教，正是因为佛教的般若空观和理性精神可以解构传统中国人的迷信心理和崇拜意识。与“信仰者”相反，周作人喜欢说自己是一个“无信的人”或“中庸主义者”。表面上看，他似乎回到了传统，但由于他的中庸是与“无信”即“空”相连的，因此它与承认等级制度的孔子的中庸之道形同而实异，在某种意义上，它更近于佛家的中道。20 世纪 20 年代中期，他之所以引人注目地提出这种“中庸”主张，主要是针对国内思想界中普遍存在的偏执一方，唯我独尊的独断和狂信倾向。偏执与独断是传统的一元本体思维方式所最容易产生的弊端，20 世纪 20 年代文坛上之所以出现了一大批“狂人”形象，不是偶然的。

和鲁迅周作人一样，胡适也坚决反对用一个“最后之因”来解释一切，说明一切，支配一切的形而上学的本体观，因此，在 20 世纪 20 年代的“科玄论战”中，他坚决主张用科学而不是形而上学来指导人生和社会。诚然他也说过：“我们也许不轻易信仰上帝万能了，我们却信仰科学的方法是万能的”（《我们对于西洋文明的态度》），但是，反本体的思维方式却使他对“科学”的理解与陈独秀迥然有别。如果说陈独秀强调的是对“科学”本身的信仰和尊崇的话，那么，胡适科学人生观的第一个字却是“疑”。他要求人们树立起先疑后信的人生态度，从研究事实下手，不要轻信盲从。他认为，“遵奉”与“盲从”都是理性上的罪孽，无论遵奉与盲从的是中国传统的儒学准则，还是西方输入的新学理，都与科学的生活态度与思想方法相违背。在《新思潮的意义》一文中，他所提出的三条所谓“特别要求”均以怀疑和批判的理性精神为核心，即对于习俗相传下来的制度风俗、对于古代遗传下来的圣贤教训、对于社会上糊涂公认

的行为与信仰，都要问是不是合理，有没有存在的价值，会不会错了等。或许正是对“疑”而不是“信”的强调，当陈独秀在“科学社会主义”中找到了自己的终极信仰和精神归宿的时候，他却始终在马克思主义门前止步不前。在《中国新文学运动小史》中，他批评他的老朋友陈独秀“站在他的经济史观立场”，“妄想用一个‘最后之因’来解释一切的历史事实”，而“凡可以解释一切历史的‘最后之因’都是历史学者认为最无用的玩意儿”。他认为，把科学的方法应用到人生社会问题上，首先即是要打破笼统的“根本解决”，认清特别的、个体的问题，他不相信世界上有包医百病的灵丹妙药，也不认为有一个一蹴而就的“根本方法”，问题要一个一个研究，一步一步地解决，改造要一个一个地进行，一步一步地完成，要使这个社会的旧势力偃旗息鼓地退出社会，只有靠无数觉悟的人用新思维、新态度、新方法一步一步地创造新生活，一点一滴地积累新文明。因此，他始终告诫人们要关注眼前的具体问题，要从实验中去寻求解决问题的方法，不要把目标当作事实，不要醉心于口号和主义，而要把最大的注意力用来解决具体的问题。这些见解有其合理的一面，因此，当年胡适提出“多研究些问题，少谈些主义”的主张时，李大钊并没有完全否定胡适的意见。但是胡适在拒斥形而上学的同时，又否定了真正的内在原因在事物发展过程中的决定作用也是一种理论偏颇。

在现代中国，排斥作为“形而上”之实体的“道”“天”“最后之因”等，同时意味着贬斥皇权、天理、天命、上帝等异己对象，从而内在地包含着冲破封建独断论之束缚的革命内容，具有解脱传统桎梏的深远的启蒙意义，但是另一方面，佛家“空”观以及现代西方的反形而上学思潮本身也是一种理论偏颇，它

并不能完全诊治独断论或非理性宗教狂热。本体论不仅是人类存在的普遍渴求，也是 20 世纪中国情境的特殊需求，尤其是在阶级矛盾日益尖锐，民族危机迫在眉睫的三四十年代，人们渴望用一种科学的信仰来指导实践，凝聚民心，争取民族的独立和解放，在这种情况下，周作人、胡适等对佛家"空"观的过于强调，只破不立，不仅不足以救世，反而容易流入消极的破坏，而非积极的建设，尽管它同时还有反封建专制主义，要求中国真正由中世纪走向现代化的合理内核，但在当时却是不合时宜的，而且越到后来越具有抵制革命的作用，其教训亦是沉重的。相对而言，只有鲁迅较好地处理了信与疑的关系，一方面，他清醒地知道本体论就像一把双刃剑，既是必须的，又是危险的，另一方面他又毅然决然地应着时代的要求，投身于革命的洪流。虽然退回内心时，他怀疑一切，"常常觉得惟'黑暗与虚无'乃是实有"（《两地书·四》），但当他站在社会立场时，他总是力主对于未来、对于民众的信赖和希望，鼓励人们为明天的幸福生活而努力奋斗，而"不愿意将自己的思想，传染给别人。何以不愿，则因为我的思想太黑暗，而自己终不能确知是否正确"（《两地书·二四》）。外信内疑使鲁迅较之一般作家承受着更多的心理矛盾、精神压力和人格分裂的痛苦，但也正因此成就了他的伟大。[1]

---

① 徐梵澄：《星光旧影——对鲁迅先生的一些回忆》，《鲁迅研究资料》第十一辑，天津人民出版社 1981 年。

第一章
鲁迅：于无所有中得救

第一节　鲁迅、尼采与佛教

一

鲁迅与佛教的关系虽然可以追溯到童年时期拜和尚为师和看目连戏的生活经历，但是他之学佛主要还是受章太炎的影响。

留学之初，鲁迅和当时大多数青年一样，醉心于科学和工业，认为国家振兴在此一举。在《中国地质略论》中，他热情洋溢地写道："夫中国虽以弱著，吾侪尤是中国之主人，结合大群起而兴业……工业繁兴，机械为用，文明之影，日印于脑，尘尘相续，遂孕良果，吾知豪侠之士，必有悢悢以思，奋袂而起者矣。"提倡科学就得反对迷信，因此，这一时期，鲁迅对宗教的态度是颇为严峻的，他不仅坚决反对封建迷信，而且尖锐地指斥中国传统的"风水宅相之说"是"力杜富源"、"昏昧

乏识”的表现和“自就阿鼻”的至愚之举。但是随着思想的发展，他逐渐意识到，仅凭科学和工业还不足以解决人们精神上的问题，因此，1906 年春，他从仙台重返东京，准备弃医从文，以文艺谋求救国之道。同年六月底，章太炎也从上海西牢狱刑满释放到达东京，不久即入主同盟会，并主编《民报》。《民报》时期是章太炎革命思想最昂扬的时期，也是他哲学兴趣最浓厚的时期，他对社会主义思想的涉猎，对无政府主义的扬弃，对现代德国哲学的择取以及他全面反对资本主义的思想、佛学思想、哲学体系的形成，都在这一时期。他所主编的《民报》是鲁迅留日时期最喜欢看的报纸之一。从《民报》第七号开始，章太炎陆续发表了《俱分进化论》、《无神论》、《革命之道德》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》、《国家论》、《大乘佛教缘起论》、《四惑论》、《代议然否论》等一系列关于哲学、道德、宗教、政治、文化的论文。

章太炎认为，革命需要感情的力量来支持，没有感情，任凭你有百千亿的拿破仑、华盛顿，总是人各一心不能团结，而要成就这感情，有两件事是最重要的，“第一，是用宗教发起信心，增进国民的道德；第二，是用国粹激动种性，增进爱国的热肠”（《在东京留学生欢迎会上演说辞》）。因此，他虽然反对神学，反对一切崇拜鬼神迷信偶像的宗教，但并不反对宗教本身。在《建立宗教论》中，他批判了以人格神为崇拜对象的有神论，也批判了吠檀多的以非人格神“高等梵天”为崇拜对象的有神论、斯宾诺莎的泛神论、哈特曼的神是精神以及康德的神不可知论，并且极为深刻地指出，康德的不可知论实为上帝及有神论的存在保留了地盘。他写道：“精如康德，犹曰‘神之有无，超越认识范围之外，故不得执神为有，亦不得执神为

无’，可谓千虑一失矣”。他之所以推崇佛教首先即是因为佛教不仅仅是宗教，更是一种圣智内证的“哲学之实证者”，“佛法的高处，一方在理论极成，一方在圣智内证。岂但不为宗教起见，也并不为解脱生死起见，不为提倡道德起见，只是发明真如的见解，必要实证真如，发明如来藏的见解，必要实证如来藏，与其称为宗教，不如称为‘哲学之实证者’。至于布施、持戒、忍辱等法，不过为对治妄心。妄心不起，自然随顺真如”（《论佛法与宗教、哲学以及现实之关系》）。他认为，人们崇拜释迦不是因为他是神，而是因为他有益生民，即所谓“应身现世，遗风绪教，流传至今，沐浴膏泽，解脱尘劳”，所以，这种崇拜只是“尊其为师，非尊其为鬼神”，就像读书人之对孔子、胥吏之对萧何、匠人之对于鲁班一样。章太炎指出，人们信仰宗教，本为摆脱奴役，但盲目崇拜却只能使人屈从于外在的异己力量、贬抑自我，无端恐惧，因此，“欲使众生平等，不得不先破神教”（《建立宗教论》），只有确立自心、启发理性，依自不依他，才能把人从宗教有神论的束缚中解放出来。在佛法中，他独于净土、秘密二宗有所不取，而极力推崇华严、法相二宗的原因即在此。在他看来，佛教里面虽然也有许多他力摄护的话，但就华严、法相讲来，却是最重自心救度，而且“远胜欧洲神教”（《在东京留学生欢迎会上演说辞》）。此外，章太炎肯定佛教，与他对宗教与道德的关系的认识也密切相关。章太炎是一个道德感极强的人，在他看来，道德能使人确固坚厉，重然诺，轻死生，赴汤蹈火，在所不辞，因此，无道德者不能革命，“道德衰亡，诚亡国灭种之根也”（《革命之道德》）。而宗教有助于道德，“世间道德，率由宗教引生”（《建立宗教论》），若没有宗教，这道德必不得增进，这也促使他一面批判

神教，一面提倡建立无神论的宗教。在《人无我论》中，他对自己提倡佛教的原因有详细的说明，“所以提倡佛教，则自有说。民德衰颓，于今为甚，姬孔遗言，无复挽回之力，即理学亦不足以持世。且学说日新，智慧增长，而主张竞争者，流入害为正法论，主张功利论，流入顺世外道论。恶慧既深，道德日败。矫弊者，乃憬然于宗教之不可泯绝。而崇拜天神，既近卑鄙，归依净土，亦非丈夫干志之事。至欲步趋东土，使比丘纳妇食肉，戒行即亡，尚何足以为轨范乎？自非法相之理，华严之行，必不能制恶见而清流俗。”因为“这华严宗所说，要在普渡众生，头目脑髓，都可施舍与人，与道德上最为有益。这法相宗师所说，就是万法唯心，一切有形的色相，无形的法尘，总是幻见幻想，并非实在真有。……要有这种信仰，才得勇猛无畏，众志成城，方可干得出事来”，而且，从历史上看来，不顾利害，蹈死如饴，奋起力争的有为之士，大多吸取过华严、法相中“自尊无畏”的教益。因此，在章太炎看来，“佛教的义理，使上智人不能不信，佛教的戒律，使下愚人不能不信，通彻上下，这是最可用的”（《在东京留学生欢迎会上演说辞》）。

章太炎的这些思想极大地触动了鲁迅，使他对宗教的看法发生了明显的变化。他认识到人心必有所凭依，非信无以立，因此，宗教的产生和存在是不可避免的。在《破恶声论》中他一改过去对自然科学的偏爱和沉迷，转而赞扬宗教，“此乃向上之民，欲离此有限相对之现世，以趋于无限绝对之至上者也”，而在古今中外的诸多宗教中，他尤为推崇佛教，称赞“夫佛教崇高，凡有识者所同可”。与佛教相比，他认为传统儒学及孔子的最大污点是汲汲于富贵利禄，升官发财，趋时随俗，

极为势力和俗气，他讥讽孔子是“摩登圣人”（《且介亭杂文二集·在现代中国的孔夫子》）和“深通世故的老先生”（《坟·再论雷峰塔的倒掉》）。至于道教，在鲁迅眼中，比儒学更不如。道教所追求的长生不老，羽化登仙、祈福禳灾等极端实利主义、现世主义的价值理想，在他看来正是造成国人精神世界卑俗与昏乱的最主要祸首。他多次指出“中国的根柢全在道教……以此读史，有多种问题可以迎刃而解”[1]；“人们往往憎和尚，憎尼姑，憎回教徒，憎耶教徒，而不憎道士，懂此理者，懂得中国大半”（《而已集·小杂感》）。他批评中国人做事不认真，待人缺乏诚与爱，处世圆滑，卑怯势利，无特操，缺少执着的殉道精神和求索意志，他认为这些都与道教、儒教的影响密切相关。在鲁迅眼中，中国人是一个没有什么信仰和理想的民族，“中国历史的整数里面，实在没有什么思想主义在内”，“火从北来便逃向南，刀从前来便退向后，一大堆流水帐簿，只有这一个模型”；传统中国人的所谓理想，简单地说，“便只是纯粹在兽性方面的欲望的满足——威福、子女、玉帛——罢了”（《随感录·五十九·“圣武”》）；中国人虽然也有“信”，但很少“坚信”，“偌大的‘运命’，只要花一批钱或磕几个头，就改换得和注定的一笔大不相同了”（《且介亭杂文集·运命》）。正因此，在辛亥革命前，他大声疾呼“定宗教以强中国人之信奉”（《破恶声论》）。他批判当时有些地方毁佛像占公祠作学堂的做法，指出“迩来沙门虽衰退”，但和那些“志操卑下，所希仅在功名的学生比起来，其清净远矣”，“若谓无功于民，则当自省民德之堕落，方倡大之不暇，胡毁裂也”。他斥责“奉科学为圭

① 鲁迅《书信·180820 致许寿裳》，《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社1981年，第353页，下同。

皋之举”的言行举动是一种“恶声”，称之曰：“他无执持，而妄欲夺人之崇信者，虽有元素细胞为之甲胄，顾其迷妄而无当于事理，已可弗杂言而解矣”。他看到，在西方，正是那些“有主义的人民”，“因为所信的主义，牺牲了别的一切，用骨肉碰钝了锋刃，血液浇灭了烟焰，在刀光火色的衰微中，看出一种薄明的天色，便是新世纪的曙光”（《热风·随感录五十九·“圣武”》）。坚定的主义和信仰使西方人进步而强大，因此，他不同意将知识的事业与道德分开的观点，认为“其说不真”，在《科学史教篇》中，他指出：“凡科学发现，常受超科学之力，易语以释之，亦可曰非科学之理想之感动”，因此，“使诚脱是力之鞭策而惟知识之依，所作营为特悯者耳！”在他看来，虽然西方中世纪宗教兴起时曾压抑科学，造成巨大损失，但社会受此洗涤，亦胎嘉葩，“二千年来，其色益显，或为路德，或为克灵威尔，为弥耳敦，为华盛顿，为嘉来勒，后世瞻思其业，将孰谓之不伟欤？此其成果，以偿沮遏科学之失，绰然有余裕也”（《坟·科学史教篇》）。他肯定欧洲路德派之宗教改革，欣赏尼采吸取达尔文学说，掊击景教，别说超人，既以“科学为根”，又不脱“宗教与幻想之臭味”。他反复强调，尼采学说是“易信仰，而非灭信仰”（《破恶声论》），而他之所以在佛教中更喜欢小乘而不是大乘，也在于小乘教对待信仰更严肃更认真更虔诚，“我对佛教先有一种偏见，以为坚苦的小乘教倒是佛教，待到饮酒食肉的阔人富翁，只要吃一餐素，便可以称为居士，算作信徒，虽然美其名曰大乘，流播也更远，然而这教却因为容易信奉，因而变得浮滑，或者等于零了”（《庆祝沪宁克复的那一边》）。他讥嘲“释迦牟尼出世以后，割肉喂鹰、投身饲虎的是小乘，渺渺茫茫的说教的倒算大乘”（《三闲集·叶永

綦作〈小小十年〉小引》，对于民国以后，许多总统和阔官下野之后或看戏或念佛的滑稽场面，他尖锐地指出，这只能使佛教愈益变得浮滑轻薄面目全非（《准风月谈·“滑稽”例解》）。从对孔子人格的批判到对中国国民性的剖析，我们不难看出章太炎的道德观念和宗教思想对鲁迅的深刻影响。虽然鲁迅后来逐渐扬弃了章太炎强调道德因素在社会生活中起枢纽作用的观点，但是从章太炎那里继承的道德批判武器和重信仰、轻死生的殉道精神却一直在他的改造国民性思想中发挥着威力。

与此同时，也正是在章太炎的影响下，鲁迅偏爱佛教中的华严和唯识二宗，并对尼采的超人学说产生了浓厚的兴趣。据周作人回忆，鲁迅在东京时很喜欢读尼采，“《扎拉图斯特拉如是说》一册常在案头”（《关于鲁迅（二）》）。章太炎在《答铁铮》一文中曾这样谈到佛学与尼采的关系：“仆所奉持，以‘依自不依他’为臬极。佛学，王学虽有殊形，若以《楞伽》，五乘分教之说约之，自可铸融为一。王学深者，往往涉及大乘，岂特天人之诸教而已，及其失也，或不免偏于我见，然彼所谓我见者，是自信，而非利己，犹有厚自尊贵之风，尼采所谓超人，遮几近之（但不可取尼采贵族之说）”。呼吁个性解放是章太炎一贯的主张，他认为，“人类不为世界而产生，非为社会而生，非为国家而生，非为他人而生，故人之对世界、社会、国家，与其对于他人，本无责任”（《四惑论》）。在他笔下，人只是为自己而生，人生自由，个性自主，隐遁也可，入世也可，自杀也可，为革命献身也可，摒弃物质文明也可，他人一概不得干涉。这种要求保护个人权利和强调个性自主自由的思想，既是对传统封建思想的否定，也是对西方资产阶级“社会契约”之类理性王国的深刻反省。他不仅主张任性自适，而且强调个

人作用，“凡诸事业，必由一人造成，乃得称为出类拔萃。其集合众力以成者，功虽显赫，分之当在各各人中，不得以元首居其名誉”，所以即使自己的同志，倘是“赖群伦之力”，而成就其匡扶邦族的高名的，他也颇表轻视。他引以为重的只有二类人，一类是“密怀匕首，流血五步”，或身遭围困，百折不挠的独胆孤节的革命者，另一类是多所创造发明的学术文艺人材，因为他们“皆由自力造成，非他能预”，“足以副作者天民之号”（《国家论》）。章太炎的这种自贵其心，不依他力的思想虽源于佛教，但与尼采的个性主义学说极易沟通。受其影响，鲁迅也极为欣赏尼采的这种不脱宗教气味的个性学说，他称赞尼采是“个人主义之至雄杰”，并热情地赞扬包括尼采在内的十九世纪新神思宗崇奉主观，张皇意力，据己所信，力抗时俗的伟岸风骨。他激烈反对“众治”、“大群”，抨击“以众虐独”、“灭裂个性”、“灭人自我”，他认为只有当“人各有己”、“朕归于我”，个人精神觉醒时，中国才有希望，因此他极力呼唤这些美善刚健的“强者”、“超人”、“英哲”出世，他相信“惟超人出，世乃太平。苟不能然，则在英哲”，“与其抑英哲以就凡庸，曷若置众人而希英哲”（《文化偏至论》），并在《破恶声论》中明确地写道：“故今之所贵所望，在有不合众嚣，独具我见之士。”在他笔下，这些“独异”、“自大”、“一导众从”的精神界战士，洞达世界文明之大势，不取媚于群，亦不随顺旧俗，他们所遇常抗，所向必动，贵力而尚强，尊己而好动，争天拒俗，刚健不挠，虽屡踣屡僵，亦无所畏慑。“故其平生，如狂涛如厉风，举一切粉饰陋习，悉与荡涤，瞻前顾后，素所不知，精神郁勃，莫可制抑，力战而毙，亦必自救其精神，不克厥敌，战则不止”（《摩罗诗力说》）。佛教的自主思想和尼采

的超人哲学使鲁迅留日时期的立人主张及其对个人主义的信仰带上了浓厚的浪漫色彩和英雄主义气息。

二

1909 年 8 月，鲁迅结束了留学生活回国。回国之初，他尚保持着在日本时英姿勃发的意态，但是民众的麻木，学界的龌龊，政治的腐败，社会的动荡不安，很快就使他心头布满了阴影。从闭塞迷信的乡村到暗探密布的京城，他"见过辛亥革命，见过二次革命，见过袁世凯称帝，张勋复辟，看来看去，就看得怀疑起来，于是失望，颓唐得很了"(《南腔北调集·〈自选集〉序》)。辛亥革命从胜利到失败的历史，破灭了鲁迅青年时代的许多梦境，回国后的遭遇也使他感到了一种未尝经验过的无聊和悲哀，"凡一个人的主张，得了赞和，是促其前进的，得了反对，是促其奋斗的，独有叫喊于生人中，而生人并无反应，既非赞同，也无反对，如果置身毫无边际的荒原，无可措手的了，这是怎样的悲哀呵"(《呐喊·自序》)，加上不幸婚姻的打击，这时的鲁迅虽在壮年，却过着"寂寞如古寺僧人"的生活[1]。无法排遣的苦闷和寂寞，驱使他去读古书，抄佛经，用功之猛，人所不及。因此从 1912 年以后的《鲁迅日记》中，我们可以看到他大量购买佛典书籍的情况。仅《甲寅书帐》一项所记，鲁迅这一年买进的佛典书籍就不下八十种，其中包括了从《长阿含经》、《中阿含经》等原始佛教经典直到唐代编撰的集中国佛教史上的各种议论辩驳于一体的《广弘明集》等许

① 许广平：《欣慰的纪念》见《鲁迅回忆录》（专著）（上），北京出版社 1999 年 1 月，下同。

多珍本。他不仅大量购置，多方借阅，而且与北京佛教协会的梅光羲和佛教信徒许季上等来往密切，并与佛教经籍刊刻流通单位建立了广泛的联系，以至于他的学生宋紫佩说鲁迅等人“现皆致于佛”[①]。与留日时期相比，鲁迅此时学佛，一方面固然是为了收集古典文学的研究资料，另一方面，也是更主要的还在于“籍以研究其人生观”[②]。他曾深有感触地对许寿裳说“释迦牟尼真是大哲，我平常对人生有许多难以解决的问题，而他居然大部分早已明白启示了，真是大哲！”[③]这也使他对佛教的认识和理解逐渐从外在功利兴趣转移到自觉钻研阶段。

佛教认为，“人”本无独立的实体，一切都是种种因缘和合而生，不断迁流变化，世人不懂得这一点，故产生对“我”的种种执着，“由我执身，诸烦恼生，三有轮回，无容解脱”（《俱舍论》卷二十九），只有破除对“自我”的种种虚妄偏执，才能获得真正的解脱和自由。佛教的“破执说”使鲁迅逐渐意识到尼采超人哲学中“入于自识，趋于我执，刚愎主己”（《破恶声论》）的极端个人主义主张的偏颇。这既使他痛苦，也使他清醒，“看见自己了：就是我决不是一个振臂一呼应者云集的英雄”（《呐喊·自序》）。其实，早在《民报》时期，章太炎就曾在《无神论》、《建立宗教论》等论文中指出，古印度数论派和近代西方费希特、叔本华、尼采等所代表的主观唯心主义、唯我主义是一种由“增益执”导致的颠倒了的世界观，因此，尽管他也强调依自不依他，但他断然否认“我”为“谛实常在”

① 转引自《鲁迅研究资料》第10册，天津人民出版社1984年，第143页。

② 许寿裳：《亡友鲁迅印象记》，《鲁迅回忆录》（专著）（上）。

③ 同上。

的绝对主体。他说：“邪见所指为我……寻其界说，略有三事：恒常之谓我；坚住之谓我；不可变坏之谓我。质而言之，我者，即自性之别名。此分别我执，属于遍计所执自性者”（《人无我论》）。所谓“分别我执”，是指“由现在外缘力故，非与身俱。要待邪教及邪分别，然后方起，故名分别。唯在第六意识中有，此亦二种：一缘邪教所说蕴相，起自心相，分别计度，执为实我；二缘邪教所说我相，起自心相，分别计度，执为实我”（《成唯实论》卷一）。章太炎认为，僧佉派的“神我”、费希特的“自我”、叔本华的“我的意志”以及尼采的“超人”其实都是因“邪见”、“偏执”而起的“分别我执”，这种游离于因缘关系之外，或者只成为因缘关系的起点或终点的绝对本体的“我”是根本不存在的。在《人无我论》中，他还从十个方面对此进行了论证。不过是为了救度众生，他在现实生活中才没有尽断“我执”，但他所说的“我执”是指“不持一己为我，而以众生为我”（《建立宗教论》），强调一切以利益众生为念。这种以度脱众生为念的“大我”观念，对鲁迅的影响是极为深远的。“五四”以后，他之所以能在沉默中爆发，发出“救救孩子”的启蒙呐喊，而不是看破红尘，走向寂寞消沉的遁世之路，与章太炎的启发是分不开的。章太炎曾明确地指出：“释教非不厌世，然其所谓厌世者，乃厌此器世间，而非厌此有情世间，以有情世间堕入器世间中，故欲济度以出三界之外。”他还特举“漏舟”之喻补充说明：“譬之同在漏舟，波涛上浸，少待须臾，即当沦溺，舟中之人，谁不厌苦此漏舟者？于是寻求木筏，分赋浮匏，期与同舟之人，共免沦陷。然则其所厌者，为此漏舟，非厌同在漏舟之人，明矣”（《建立宗教论》）。“漏舟”之喻，很容易使我们联想到鲁迅 20 世纪 30 年代“漏船载酒泛

中流”的诗句。

不过，这种痛苦于他还是很大的，不是轻易就能解除的。鲁迅从小就是一个天资聪慧、志向高远的孩子，他不仅成绩优异，而且性格刚毅，不入俗流。据寿洙邻回忆，“鲁迅在塾，自恃甚高，风度矜贵，从不违犯学规，对于同学，从无嬉戏谑浪之事，同学皆敬而畏之”。寿镜吾先生素以持教严格著称，但从未呵责过鲁迅，还每称其聪颖过人，品格高贵，自是读书人家子弟[①]。在日本留学时，他亦是特立独行，瞧不起留学生中奢侈颓败的习气，便一个人独自跑到偏僻的仙台学医。他之求学，志在救国，一旦发现医学并不能达到这个目的时，又毅然决然地放弃唾手可得的文凭，独自跑到东京弃医从文。据沈兼士回忆，民国初年，鲁迅在教育部做佥事，“每天在办公时间外，从不作无谓的酬应，只作学术上的研究”（《我所知道的鲁迅先生》）。正因此，《新生》的流产，回国后的遭遇以及个人生活的惨淡，都使鲁迅对自己的能力和抱负产生了怀疑。诚如他后来所说：“这于我太痛苦。我于是用了种种法，来麻醉自己的灵魂，……再没有青年时候的慷慨激昂的意思了”（《呐喊·自序》）。痛苦促使他不断地总结着过去的教训，也不断地反省、解剖自己，自省意识因之愈益自觉，他常说：“我的确时时解剖别人，然而更多的是更无情地解剖我自己”（《坟·写在〈坟〉后面》）。在现代文学史上，像鲁迅这样富于清醒的自省意识和自剖精神的作家是不多的，而这显然与他的佛学修养有着密切的内在关联。

许寿裳说：“别人读佛经，容易趋于消极，而他独不然，始终

① 寿洙邻：《我也谈谈鲁迅的故事》，《鲁迅回忆录》（散篇）（上），北京人民出版社 1999 年 1 月，下同。

是积极的”(《亡友鲁迅印象记》)。这里除了章太炎的影响外，尼采哲学也起到了一定的作用。尼采虽然与叔本华一样以意志为主体，把意志看成自然界和社会发展的动力，但他同时又改造了叔本华意志主义所包含的具体内容，特别是叔本华的盲目的生存意志被他改造为主体意志高昂的权力意志。尽管尼采也认为人生本质上是痛苦的，但他不同意叔本华企图从佛教中求得解脱的观点，他认为人生的目标不仅是为生存而生存，为活着而活着，而是要成为“超人”，这样，在叔本华笔下因受求生意志的支配而消极被动的人，到他手中便成了不断创造生命本身价值的积极主动的超人。尼采哲学中的这种积极进取创造的精神品质一直是鲁迅所衷心向往的，因此，当他在佛典中坚忍自持、砥砺品行的人格精神的激励下，在沉默中积蓄力量的时候，尼采哲学也从另一个角度激励他在困境中发愤自强，虽苦闷却不绝望，正如他自己所说，“我虽有无端的悲哀，却也并不愤懑，因为这经验使我反省”(《呐喊·自序》)。可以说，“五四”前的鲁迅埋首古书，抄佛经，看似消极，其实仍不失为一种积极的精神求索。这一点从他五四以后的经历亦可见出一斑。“五四”落潮后，鲁迅再一次陷入苦闷彷徨的精神困境，但他说自己“因为那时还有一点读过尼采《Zarathustra》的余波”,所以“彷徨”得并不长久(《三闲集·我和〈语丝〉的始终》)。

三

“五四”新文化运动兴起以后，鲁迅逐渐从苦闷、寂寞的情绪中走出，他除了创作小说、杂文外，还参与了《新青年》

的编辑工作。他热情地欢呼十月革命为“新世纪的曙光”，他由衷地视新文化阵营与国粹派的斗争为“快事”。他勉励中国青年“摆脱冷气，只是向上走”。尽管即使在“五四”高潮期，佛教的价值观和思维方式仍然潜在地影响着他的观世态度，但他仍“未绝大冀于方来”（《破恶声论》）。在《随感录·四十一》中他写道：“尼采式的超人，虽然太觉渺茫，但就世界现有人种的事实看来，却可以确信将来总有尤为高尚尤近圆满的人类出现。”他相信中国是有天才的，只是被社会、环境等人为地压倒了，虽然他自省自己决非“英雄”、“超人”，但他甘愿成为天才得以生存和长大的“泥土”。这一时期，他不仅亲自翻译了尼采的《查拉图斯特拉如是说》的序言，而且称赞尼采是“偶像破坏的大人物”，而中国却“很少这一类人”（《坟·再论雷峰塔的倒掉》）。鲁迅之热心于扶植青年是感人至深的，这从后人众多的回忆中可以得到证实。郁达夫说：“鲁迅的热心于扶植青年的一件事情，是大家都在说的，但他的因此而受到痛苦的深刻，却很少有人知道”（《回忆鲁迅》）。其中受打击最大的也许莫过于《莽原》的失败以及与高长虹的决裂所带来的痛苦。

围绕在《莽原》周刊的那群青年中有不少都有尼采的气息，尤其是后来组成“狂飙社”的几个更为明显。鲁迅在谈到狂飙社主要成员之一向培良的中篇小说《我离开十字街头》时就曾说：“在这里听到了尼采声，正是狂飙社的进军的鼓角”（《且介亭杂文二集·〈中国新文学大系〉小说二集序》），而他所器重的高长虹当时更是一个尼采迷。据曾与他共过事的朋友回忆，当时英文并不精通的高长虹整日如饥似渴地捧读《查拉图斯特拉如是说》。在《狂飙之歌》中，高长虹不仅自称为“狂

人”，并将此歌称之为“中国的查拉图斯特拉这样说”。但是鲁迅与他们的合作最终却是不欢而散的。高鲁决裂，除去个人恩怨外，最主要的还是由于高以超人自命，狂妄自大，一方面想借鲁迅以抬高自己，一方面又不把鲁迅放在眼里，经常恶语中伤。高长虹的自我意识异常强烈，尼采的狂妄作风、超人思想以及个人英雄主义对他影响极深。在《精神的宣言》中，他曾这样写道：“朋友！你们要笑我狂吗？庸人于其所不知，则谓之狂，你们真是庸人呵！我最大的希求，便是远离你们而达于狂人胜境……世间所有的东西，没有比我的欲望更大的了。我爱一切，我要把我自己发展至无限，我要把我做成功一个宇宙。”周作人曾含蓄地指出高长虹是“中了人家谈尼采之毒，自以为是天才，别人都应该恭维他，这正是酋长思想之表现，或者以前敷衍他的人们也应当分一点责任”[①]。这里的“人家”即暗指鲁迅。应该说，周作人是看出了问题的端倪。所谓“酋长思想”是指与现代自由民主观念对立的封建专制主义思想作风，表现在思想领域即是唯我独尊，不容异端，以真理自居，见不惬意，即欲剿杀，心地偏狭，专横霸道。在《老人的苦运》中，周作人针对高长虹的思想言行写道：“古时皇帝是不准人说他，现代‘青年’是不准人不说他，……呜呼，自由批评家乎，君自言是民主思想，然此非莫索利尼之棒喝主义而何？君自言反对英雄，然此非吴佩孚之酋长思想而何？”其实，鲁迅对高长虹的“酋长思想”也早有所警惕和批评，就在他与高交往最密切的时期，他曾不止一次地对高的骂人文章表示不满，指出“一个人不可以像上帝一样面目有时像一个无赖”，他常

---

① 周作人：《素朴——下子·三·论高长虹之骂人》，《语丝》1927年1月22日，第115期。

批评他们的“皇太子主义”，以为明天的天下一定是他们的。针对高长虹的“理想主义”，鲁迅常说：“再过五十年还是这样，这里有《莽原》，那里有《现代评论》”①。不过，由于《莽原》时期的高长虹还不像后来那样目空一切，用鲁迅的话说就是“尚未以‘超人’自命，还带着并不自满的声音”，而且在筹办《莽原》期间“奔走最力”（《且介亭杂文二集·〈中国新文学大系〉小说二集序》），加以鲁迅当时培养“天才”心切，所以这一隐含的矛盾并没有爆发，直到1926年鲁迅去厦门后，他才撰文批判高长虹骨子里“仍旧是天无二日，惟我独尊的酋长思想”（《新的世故》），“貌作新思想，其实却是暴君酷吏和侦探小人”（《两地书·一一二》）。应该说，高长虹事件，促进了鲁迅对尼采的重新思考，虽然他直到三十年代“但愿有英俊出于中国之心，终于未死”②，但是他谈到尼采的时候明显减少了，语气间也多了一些调侃与嘲讽。

从鲁迅在作品中直接或间接地引用尼采的著述来看，他最感兴趣也最爱引用的是《查拉图斯特拉如是说》和尼采思想中重个人崇主观的唯意志部分。他深恶国人的冷漠麻木，自私卑怯，极力希望尼采哲学能唤起人们“敢说、敢笑、敢哭、敢怒、敢骂、敢打。在这可诅咒的地方击退了可诅咒的时代”（《华盖集·忽然想到》）。但是，尼采的唯意志论本身仍然是一种理论偏颇，它并不能完全救治国民精神中自私卑怯的精神痼疾，相反有可能导致无政府主义或法西斯集权主义。高长虹就曾经在

① 高长虹：《一点回忆——关于鲁迅和我》，《鲁迅回忆录》（散篇）（上）。

② 鲁迅：《书信·300327 致章廷谦》，《鲁迅全集》第12卷，第357页。

对英雄的狂热崇拜中对墨索里尼大唱赞歌。我们的民族中既有长久深厚的宿命论元素，也有接受唯意志论形成狂热的非理性运动的历史基因，这正是周作人所最为忧虑和担心的。他多次指出，在中国“传教式的科学运动是没有用的，最好的方法普及教育，诉诸国民的理性”(《谈虎集·乡村与道教思想》)，对于鲁迅受尼采的影响，“树立个人主义，希望超人的实现”他一直不以为然并多有讥讽，原因亦即在此。这一点也是他们后来分手的一个重要的思想原因。

从某种意义上说，尼采哲学是用对“超人”的追求取代了基督教的上帝和具有上帝意义的传统理性派哲学的绝对理性概念。他一再宣称“上帝死了”，实际上指的是以上帝或绝对理性概念为基础的基督教和理性派传统哲学的终结。尼采和以往的传统哲学不同的是，他不是简单地认为上帝不存在，而是认为虽然存在，但却“被我杀死了”，并提出人类在不成熟时崇拜上帝是可以理解的，但当人类已成熟时，再信上帝就不可理喻了，因此必须“杀死上帝”，即使这是一件充满罪恶的活动也在所不惜。但尼采杀死上帝是为了抬出超人，以对超人的追求来替代对上帝的膜拜。表面上看，尼采对基督教充满了不共戴天的刻骨仇恨，在他眼中，不仅肯定人生的狄俄尼索斯与阿波罗比基督教伟大得多，就是否定人生的所谓“死亡宗教”佛教也比基督教好得多。但仔细考察，不难发现，尼采所攻击的是制度化的基督教和基督教的奴隶道德，而不是耶稣本人和基督教本身。按尼采的看法，是保罗恢复了已被耶稣克复了的犹太教的教法主义精神，因此他批判的焦点常集中在保罗而不是耶稣身上。他不仅在《查拉图斯特拉如是说》中以古波斯教主查拉图斯特拉自比，在自传《看哪!这人》中甚至自比为耶稣，

以至于有人说，尼采其实比基督更耶稣，他的激进、狂热、武断、目空一切都表明他的自我早已被神圣化了。与他相比，鲁迅身上的“凡人”品格却是引人注目的。他不仅待人处世第一步总是厚重宽人，而且也从不掩饰自己的弱点和错误，更不以导师自居。他总是劝告青年不要迷信权威，与其寻导师，不如找朋友。这种平凡性亦表现在他所塑造的古代英雄身上，在他笔下，治水英雄大禹和他的随员，面目黎黑，衣服破旧，满脚都是栗子一般的老茧，不动、不笑、不言，像铁铸的乞丐一般；至于劳形苦心、扶危济急的墨子以及当年射杀封豕大蛇的后羿等史没有多少“神”的气概和神秘性可言。

应该说，鲁迅的个性主义思想虽然受到了尼采等人的影响，但二者的差异也是明显的。尤其是在对“自我”的看法上。鲁迅虽然非常重视自我，也曾经说过“我大概是以自己为主的”（《华盖集续编·新蔷薇》）；“生命是我自己的东西，所以我不妨大步走去，向着我自认为可以走去的路；即使前面是深渊，荆棘，狭谷，火坑，都由我自己负责”（《华盖集·北京通信》）等。但是他的“自我”绝对没有尼采那么狂妄、自信和乐观。在他眼中，自己也未必可靠。他怀疑一切，也怀疑自己，他发现自己也在帮助着排“人肉筵席”，自己也曾不自觉地“吃人”（《而已集·答有恒先生》）。在《野草》中《风筝》一文中，他极其深刻地揭示了先觉者置身于传统中反传统的悲剧性悖论处境，“我”即使能对自己觉醒后的理性行为负责，又如何能弥补那在无意识中参与的“精神虐杀”的罪孽呢？“我还能希望什么呢？”“我倒不如躲到肃杀的严冬去吧”。鲁迅的忏悔意识同他的自剖精神一样常常是无情地直指自我灵魂的深处的，如果说当他以特立独行的姿态去揭露这个世界的罪恶与堕落

时，他还不失为一个意气风发的战士，那么当他发现自己原本也与这个“吃人”的世界有着千丝万缕联系，自己也应该得到“诅咒”和“毁灭”时，那种深入骨髓的恐怖和绝望只能使他陷入真正的“虚无”。“我很憎恶自己”，“我也常常想到自杀”，“我自己总觉得我的灵魂里有毒气和鬼气，我极憎恶它，想除去它，而不能”①。因此，较之留日时期，“五四”后鲁迅对“自我”的认识显然更接近佛家的“空”，更接近章太炎所说的“破我执之后的‘空’”。这种“空”不是等于零，一无所有，而是说一切存在包括人自身都是无自性的，非永恒、非绝对的。鲁迅说他的反抗并不是希望光明的到来，而不过是“与黑暗捣乱”（《两地书·二四》），即是深悟到人的存在是有限的，社会改善是永无止境的一种真正觉悟。1927年四·一二政变前夕，他曾以大乘佛教的流传作比，指出革命永无止境，“革命也是如此的，坚苦的进击者向前进行，遗下广大的已经革命的地方，使我们可以放心歌呼，也显出革命的色彩，其实是和革命毫不相干，这样的人们一多，革命的精神反而会从浮滑、稀薄，以至于消亡，再下去复旧”（《庆祝沪宁克复的那一边》）。在上世纪二三十年代的杂文中，他不断地批判一切止于至善的乌托邦幻想：“我想，普遍、永久、完全，这三件宝贝，自然是了不得的，不过也是作家的棺材钉，会将他钉死，譬如现在的中国，要编一本随时随地、无不可用的剧本，其实是不可能的，要这样编，结果就是编不成”（《且介亭杂文集·答〈戏〉周刊编者信》）；“凡论文艺，虚悬了一个‘极境’，是要陷入‘绝境’的”

---

① 鲁迅：《书信·240924 致李秉中》，《鲁迅全集》第11卷，第430页。

(《且介亭杂文二集·题“未定”草》)。正是这种觉悟，使他少了尼采的狂妄，却拥有了尼采所未有的清醒和冷静。竹内好先生说：“鲁迅文学的根源是被称为‘无’的某种东西，获得了那种根本的自觉，才使他成为文学家”[1]；周作人说，鲁迅后来由尼采“又有点转到虚无主义上去了，因此，他对一切事，仿佛都很悲观”[2]等都是知人之言。

1935年，鲁迅曾这样谈到尼采，“尼采教人准备着超人的出现，倘不出现，那准备便是空虚。但尼采却自有其下场之法：发狂和死。否则，就不免要安于空虚，或者反抗这空虚，即使在孤独中毫无‘末人’的希求温暖之心，也不过蔑视一切权威，收缩而为虚无主义者”(《且介亭杂文二集·〈中国新文学大系〉小说二集序》)。鲁迅是不安于这“空虚”的，他与这虚无做着绝望的抗战。但也正因为是绝望的抗战，所以文中常多“偏激的声音”，诸如“我以为要少——或者竟不——看到中国书，多看外国书”(《华盖集·青年必读书》)；“汉文终当废去，盖人存则文亡，文存则人当亡，在此时代，已无幸存之道”[3]；以及他所特有的“你要那样，我偏要这样是有的，偏不革命，偏不磕头是有的，偏要在庄严高尚的假面上拔它一拔也是有的”(《华盖集续编·小引》)句式等。但鲁迅不同于尼采或高长虹的地方在于，他对于自己的“偏激”始终有自知之明，并且一直在努力克服，“我太不冷静”(《两地书·六》)；“太易于

---

① 竹内好：《鲁迅》，浙江文艺出版社1986年，第60页。

② 转引自钱理群《周作人传》，北京十月文艺出版社1990年，第415页。

③ 鲁迅：《书信·191116 致许寿裳》，《鲁迅全集》第11卷，第357页。

猜疑，太易于愤怒"（《关于杨君袭来事件的辨证》）；"我是怎么一个偏狭的人呵"（《热风·为"俄国歌剧团"》）；"我总觉得我也许有病，神经过敏"（《书信·280815 致章廷谦》）；"因为神经不好，所以容易说愤话"（《两地书·二四》）；"据卢南说，年纪一大性情就会苛刻起来，我愿意竭力防止这弱点"（《三闲集·鲁迅译著书目》）等，他批驳那种"生下来的倘不是圣贤、豪杰、天才，就不要生；写出来的倘不是不朽之作，就不要写；改革的事倘不是一下子就变成极乐世界……就万万不能动"（《华盖集·这个与那个》）的似急进实保守的极端论；也一再批评"中国青年大都有愤激一时的缺点"（《书信·350624 致曹靖华》），指出不要太被热情驱策，不要"太"，"太不留情面的批评是绝对不足为训的"，"很激烈的青年，一遭压迫，即一变而为侦探的也有"（《书信·331111 致郑振铎》）；并说"我倘能力所及，决不肯使自己发狂"（《两地书·二九》）。对于他所欣赏的徐梵澄"入世则革命，虽摩顶放踵，捐身蹀血，利天下则为之，否则不如出家当和尚去"的好走极端的性格，他也总是劝戒"革命当然是好，但要顾定目标从容中道"[①]，因此，尽管鲁迅性格中确有偏激易怒的一面，但从总体上看，他对人对事基本上还是能够保持辩证的态度的。虽然也有失手的时候，但一般来说，这也是偏于自我中心的人在所难免的失误。正如汤因比在《一个历史学家的宗教观》一书中所说，自我中心是生命的必要条件，但也是地球上包括人在内的所有生物与生俱来的一种内在限制和缺陷。因此，每一种生物实际上都处于终身的困境中，"仅当一种生物能设法既避免因自负而自

① 徐梵澄：《星光旧影——对鲁迅先生的一些回忆》，《鲁迅回忆录》（散篇）（下）。

杀，又避免因舍已而安乐地死去时，它才能活下来。中间道路就像刀刃那样狭窄，路的两旁是深渊，旅行者必须在趋向两边深渊的两股始终存在的强大引力之间保持平衡”。为了保持平衡，鲁迅是付出了常人难以想象的努力和代价的，他必须同自己的天性斗争，克服自己的偏见，同时又不放弃自己的立场。《野草》中《墓碣文》一篇曾形象地展示出他拷问灵魂，探知本味的创痛酷烈的情景。空虚与充实、祝福与诅咒、爱与复仇、希望与绝望、过去与未来、生与死、人与兽、友与仇、信与疑等，两种立场的尖锐对立传达出令人不寒而栗的地狱般气息。这种两难式的自我盘诘使鲁迅饱受精神折磨，也使他的《野草》达到了现代散文诗中罕见的形而上思辨深度。许寿裳说，鲁迅的伟大“就在他的冷静和热烈都彻底，冷静则气宇沉稳，明察万物；热烈则中心博爱，自任以天下之重”，经过热烈的冷静，才是真冷静，也就是智；经过冷静的热烈，才是真热烈，也就是仁，因此，他称鲁迅是“仁智双修的人”（《我所认识的鲁迅》）。徐梵澄亦说，因为先生深通佛庄，所以晚年“胸襟达到了一极大的沉静境界，仿佛是无边的空虚寂寞，几乎要与人间绝缘”，却又看世论人异常深透，非常人所及[1]。一般来说，只有当现实社会的黑暗压迫使他艰于呼吸时，这种“两极化的心态”才会偏于一极，从而导致认识上的偏激和简单化。

如果说，尼采使鲁迅始终保持了昂扬的斗志和独战多数的勇气，那么，佛教文化的修养则使他趋向沉着、冷静、深邃，在冷与热、进与退中保持适当的张力。值得注意的是，与鲁迅生活发生密切联系的徐梵澄、高长虹也都不仅是尼采迷，而且

---

① 徐梵澄：《星光相影——对鲁迅先生的一些回忆》，《鲁迅回忆录》（散篇）（下）。

都酷好佛经，前者的造诣之深与悟性之高深得鲁迅的赞许，后者则称释迦是“自有历史以来第一个纯洁的人……我直到二十岁才同他订交，我真相见恨晚呢！”（《曙》）其实，尼采本人与佛教也有不解的因缘，二者在思想上表现出许多相似性，诸如佛陀否认婆罗门教的神的权威，创立了无神论的宗教，尼采也否定神，宣称上帝已死；佛陀否定对知性分别的执着，提醒世人警惕和防范名言和知性的局限性，并提出了著名的“十四无记”，尼采则比佛陀更激烈地扫荡了在西方积习甚深的对知性及知性语言的执著。他称赞佛教具有真正的“哲学清晰”和“高明的智识”，并认为佛教在人生智慧的很多方面要优越于西方思想。在他看来，西方直到他的那个时代还没有摆脱孩童期，西方必须走出自筑的神和知性统治的樊篱，完成于约在 2500 年前在印度发生的佛教超越婆罗门教相似的二次转折，才能获得新生，因此，他说“我要做欧洲的佛陀”[①]。但是佛教尤其是原始佛教超越于一般宗教或哲学的地方在于它建立在缘起论基础上的空观思想，这使它反对一切本体论或实体论思想。尼采一面反对上帝神本论，一面又欲以超人本体论取而代之，显然与佛教的原始旨趣相去甚远。正因此，海德格尔称他是欧洲最后一个形而上学家。鲁迅的独特处在于他彻底摆脱了本体论思想的束缚，从而走出了尼采的怪圈，而这一点是高长虹、徐梵澄等所未曾意识到或做到的。

---

① 参见尼采：《反基督》、《权力意志》，刘元奇：《尼采与佛教》（见《中华读书报》1998 年 12 月 20 日）。

第二节 以一身来担人间苦

一

20世纪20年代中期，鲁迅一再提到具有浓厚佛家色彩的“人生苦”的命题，“人生多苦辛”（《坟·写在〈坟〉后面》）、“人生苦痛的事太多了，尤其是在中国”（《华盖集·导师》）、“人们的苦痛是不容易相通的”（《华盖集续编·“死地”》）、“苦痛是总与人生联带的”（《两地书·二》）等，写于这一时期的《野草》也因此带上了浓厚的佛家色彩。许寿裳曾称鲁迅是大仁，“最能感受到别人精神的痛苦，尤其是默默死亡的人的惨苦”（《亡友鲁迅印象记》）。在中国小说史上，鲁迅是第一个把压在社会最底层的农民的酸辛和痛苦异常突出地表现出来的作家。在他笔下，祥林嫂、孔乙己、阿Q、闰土等穷苦人活在世上犹如可有可无的草芥，甚至连一个正式的名字也没有。他们活着被统治者敲诈、欺凌盘剥，死了，在社会上连一丝波纹也激不起。孙伏园说《孔乙己》意在“描写社会对于苦人的凉薄”（《鲁迅先生二三事》），《阿Q正传》、《祝福》、《故乡》等又何尝不是如此。鲁迅曾悲愤地说，中国的百姓就像压在大石底下的草一样，忍受着非人类所能忍受的荼毒，默默地生长、萎黄、枯死，已有四千年的历史，每一考查，真教人觉得不像活在人间[①]。对弱者的同情，对苦人命运的悲愤，以及对于社

---

① 参见鲁迅：《集外集·俄文译本〈阿Q正传〉序》（见《鲁迅全集》第7卷）、《且介亭杂文集·病后杂谈之余》（见《鲁迅全集》第6卷）。

会的极端不满，使鲁迅极为推崇“以一身来担人间苦”的俄国小说家迦尔洵，称赞他“悲世至深”，“是在俄皇亚历山大三世政府的压迫之下，首先绝叫”的小说家（《域外小说集·杂识》）。不过，就鲁迅而言，二十年代他所说的“苦”主要包括幻灭之苦、流言之苦、牺牲之苦以及虚妄之苦。

“人生即苦”、“一切皆苦”是佛教的基本教义，佛教所言之苦，除了生老病死之外，还有求不得苦、爱别离苦、怨憎会苦以及五取蕴苦。由于佛教“一切皆苦”的价值判断内在地蕴含了人非不朽、社会改善永无止境、人非尽善尽美等人类实存之有限性与不完满性等真义，因此，历代而下，不断地引起世人的共鸣。就鲁迅的思想来看，他所谓的“人生苦”首先是由于现实的黑暗、历史的忧虑以及自己不断碰壁遭打击升华的结果，它既是形而上的对人之存在有限性的悲剧性体悟，也是具体而真实的生存苦难和生存困境。现实人生境遇中的惨痛遭遇时时证实着他对生命本体意义的把握，而对个体生命存在的悲苦、虚妄的本体性彻悟，又时时加重着他在现实人生境遇中的痛苦感受，这两个层面互相影响，不可截然分开。鲁迅本抱着文艺救国、改良人生的理想投身于“五四”新文化运动，然而经过运动低潮，目睹了女师大学潮和“三·一八”惨案，他痛苦地认识到在当时中国的现实面前，只靠文艺是没有出路的，“我现在愈加相信说话和弄笔的都是不中用的人，无论你说话如何有理，文章如何动人，都是空的。他们即使怎样无理，事实上却着着得胜”（《两地书·二二》）。在黑暗专制面前，不仅没有思想言论的自由，甚至连基本的人生安全也无法保障，他悲愤地写道：“我先前的攻击社会，其实也是无聊的。社会并没有知道我在攻击，倘一知道，我早已死无葬身之所了”（《而

已集·答有恒先生》）。另一方面，文艺的功能也是有限的，虽然可以作匕首投枪，但毕竟不等于宣传，也没有实际的战斗力，既兼顾文艺自身的特殊性又发挥它的社会战斗功能，事实上是难于两全的，这也使鲁迅深感“改革最快的还是火与剑”（《两地书·十》）。可以说，这种价值毁灭带来的悲观虚无思想是鲁迅一面前行，一面绝望，精神上苦闷不堪的主要原因。

与此同时，改造国民性的艰难与启蒙的渺茫也在一定程度上增加了他的悲观和绝望。“中国大约太老了，社会上事无大小，都恶劣不堪，像一只黑色的染缸，无论加进什么新东西去，都要变成漆黑”。（《两地书·四》）；“倘细细剖析，真要为中国前途万分悲哀”（《两地书·八》）。越是艰难，鲁迅的反抗也越是激烈，他那猛烈攻击旧传统“刨祖坟”的叛逆姿态不仅引起了官府的嫉恨，而且招致了绅士阶级的不满，他们或是在政治上给他栽赃，进行诬陷，或是对他的研究与创作进行贬损，或是制造不负责任的流言对他进行人身攻击。鲁迅说：“我一生中，给我大的损害的并非书贾，并非兵匪，更不是旗帜鲜明的小人，乃是所谓‘流言’”（《华盖集·并非闲话》）。为了提防来自四面八方的明枪暗箭，他的精神不得不时时处于高度紧张的“备战”状态，这不仅使他多疑、易怒，更给他仿佛置身于看不见的地狱的紧张、悲苦和绝望。“中国多暗箭，挺身而出的勇士容易丧命”（《两地书·二》）；“造谣说谎诬陷中伤也都是中国的大宗国粹”（《寸铁》）；“据我的意见，公正的批评使人谦逊，而不公正或流言式的批评，则使人傲慢或冷嘲，否则，他一定要愤死或被逼死的”（《书斋生活与其危险·译者附记》）。在《朝花夕拾》中，一提起儿时初次受到流言的暗害，鲁迅的悲愤立时溢于言表，他那时常去衍太太家谈天，说到自

已有许多看的和吃的想买，只是没有钱，衍太太便怂恿他去拿母亲的钱，到大橱抽屉的角角落落去找首饰珠子一类的东西变卖，“大约此后不到一个月，就听到一种流言，说我已经偷拿了家里的东西去变卖了，这实在使我觉得有如掉在冷水里。流言的来源，我是明白的，倘是现在，只要有地方发表，我总要骂出流言家的狐狸尾巴来，但那时太年轻，一遇流言，便连自己也仿佛觉得真是犯了罪，怕遇见人们的眼睛，怕受到母亲的爱抚”。文章写于 1926 年 10 月，当时鲁迅已经 45 岁了，但儿时那种“有如掉在冷水里”的感觉，却仍是透彻入骨的。对流言的警觉和痛恨，对暗箭的敏感和憎恶，足足伴随了鲁迅一生。在流言家的鬼蜮伎俩背后，他看到的是病态，中国病态的人际关系的实质，冷酷、仇恨、充满敌意以及“吃人”与“被吃”的双重残酷。在中国，即使是生活在最底层受压迫最深的人，也同时在无情地迫害更弱者，以咀嚼和玩味他人的痛苦和窘境为乐，自己的本领只是“幸免”。在《孔乙己》、《示众》、《明天》、《药》、《祝福》、《阿 Q 正传》等一系列小说中，鲁迅都把犀利的笔锋投向了作为“看客的材料”的愚众，这是一个人与人之间充满了敌意也充满了彼此间的防范意识的民族，“自己想吃人，又怕被别人吃了，都用着疑心极深的眼光，面面相觑”（《狂人日记》）。正是这种对人性阴暗面和国民劣根性的深刻洞察，使鲁迅时常感到自己的启蒙主张“迂远”、“渺茫”、“可叹”（《华盖集·通讯》）。

意识到社会改革的艰难和个人力量的有限，在无可摆脱的孤独和绝望中，鲁迅自觉地承担起扶植青年和培养新生代的工作。以自我的牺牲和毁灭换来众生的幸福是他为自己设定的人生方式，“自己背靠着因袭的重担，肩住了黑暗的闸门，放他

们到宽阔光明的地方去”（《坟·我们现在怎样做父亲》）。但是他这种自我牺牲的立身之道，在20世纪20年代的社会、家庭生活中却遭到一系列毁灭性地打击。先是兄弟失和，他被无情地逐出家门，接着是一些青年在接受了他的无私帮助后，转而攻击诬蔑他，对他施行围剿，“这实在使我愤怒、怨恨了，有时简直想报复”（《两地书·九五》）。这种牺牲的悲剧之所以激起他巨大的愤怒和心灵的痛苦，不仅仅因为它进一步动摇了他的进化论思想，而且在于它直接触及到鲁迅所难以解决的“个人主义”与“人道主义”的矛盾，使他对先觉者牺牲的价值和意义感到怀疑。他之所以在给友人的信中一再提到“孺子弱也，失母则强”（《书信·180820 致许寿裳》），一再劝人要顾自己的生活，不要再过于“感激”，“因为感激别人，就不能不慰安别人，也往往牺牲了自己——至少是一部分”，甚至说：“譬如，我有一时很想冒险，破坏，几乎忍不住，而我有一个母亲，还有些爱我，愿我平安，我因为感激她的爱，只能不照自己所愿意做的做，而在北京寻一点糊口的小生计，度灰色的生涯”（《书信·250411·致赵其文》）；之所以一再在作品中描写群众鉴赏先驱者的流血场面，“先觉的人，后来总是被阴险的小人昏庸的群众所压迫排挤倾陷放逐杀戮，中国又格外凶”（《寸铁》），“这苦楚，不但与幸福者全不相通，便是与所谓‘不幸者们’也全不相通，他们更帮了追蹑来加迫害，欣幸他的死亡”（《译了〈工人绥惠略夫〉之后》），原因即是在此。写于这一时期的《伤逝》、《孤独者》等小说也都涉及到爱与憎、牺牲与复仇的主题。《孤独者》中的魏连殳是一个正直倔强、富于正义感的知识分子，但是他对社会的爱换来的却是社会对他的迫害，他对群众的关怀，换来的却是群众对他的冷漠和歧视，甚至连孩

子们也不屑于接受他的礼物。当世上唯一疼爱他的祖母也离他而去后，他开始向社会复仇，但是他心里很清楚，他胜利了，但也"真的失败了"。在他那像旷野上受伤的狼一般的长嗥声中和那残留在死尸上的冰冷的微笑中，我们不难感受到激荡在鲁迅心灵深处的悲哀与苦涩。他既不能像魏连殳那样愤怒之余一转而仇视一切，无论对谁都开枪，也不可像周作人那样闭户读书，自成一统，他只能像涓生那样将真实深深地藏在心中，用遗忘和说谎作为前导，默默地向新的生路跨进第一步。苦闷使他"忽而爱人、忽而憎人，做事的时候，有时的确为别人，有时却为自己玩玩，有时则竟因为希望以此来消磨，所以故意拼命的做"（《两地书·九五》）。辛苦、劳作、克己、牺牲，这种辛苦，这种劳作是否值得？这不是一个纯思辨的问题，它直接关系到鲁迅今后的生存方式。就鲁迅自身处境看，他素来身体不好，由于肺病，年轻时即抱活不长的预感，死亡的阴影一直萦绕在他心底，这些年置病不顾，勉力支撑，原因即在于他相信青年，相信进化论，如今幻想破灭，信念倒塌，它给鲁迅的打击是沉重的。在《两地书》中，他沉痛地写道："我一生的失计，即在向来不为自己生活打算，一切听人安排，因为那时预料是活不久的。后来预料并不确中，仍能生活下去，遂至于弊病百出，十分无聊。"临晚境始醒悟，其幽愤苦涩的心境实在一言难尽。《野草》中最具情感震慑力的《颓败线的颤动》描写的即是这种牺牲之苦，在老妇人"无词言语"的诅咒中，我们可以强烈地感受到鲁迅的愤怒与悲苦。

世路坎坷，人心险恶，生命无常，人生易老，对社会，对人类及自我的严重失望将鲁迅的苦闷推向"绝望与虚无"的深渊，"我常常觉得惟'黑暗与虚无'乃是实有"（《两地书·四》）；

“我能献你什么呢？无已，则仍然是黑暗与虚空而已”（《野草·影的告别》）；“我的生命的一部分，就这样地用去了。然而我至今终于不明白我一向是在作什么”，“我只很确切地知道一个终点，就是：坟”（《坟·写在〈坟〉后面》）。如果说前述种种痛苦还是生命主体在具体的现实境遇中的不幸遭遇的话，那么这种虚妄之苦则主要是生命主体的形上体悟，正是它奠定了鲁迅大部分作品的苦涩、阴郁、灰暗的调子。

二

1924 年，鲁迅从北京日本东亚公司买到刚刚出版的原版《苦闷的象征》，同年 9 月开译，10 月即译毕。以如此快的速度翻译此书，除了要以它为教学参考资料外，更主要的还在于此书对“人间苦”的论述契合了鲁迅此时内在的精神需求。厨川白村认为，正因为有生的苦闷，也有战的苦痛，所以人生才有生的功效。“生命力愈旺盛，这冲突，这纠葛就该愈激烈”，“我们的生命愈不肤浅，愈深，便比照着这深，生命力愈盛，便比照着这盛，这苦恼也不得不愈加其烈”。这种坚实热烈的主张唤起了鲁迅的共鸣，他曾引用陀斯妥也夫斯基的“得到许多苦恼者，是因为有能堪许多苦恼的力量”，指出这虽不一定确实，但大可作为慰安的话（《食人人种的话·译者的话》）。在他看来，“人若一经走出麻木境界，便即增加苦痛，而且无法可想”（《两地书·二》），知识的增加，科学的进步，社会的发展都无法最终根除由个人生存有限性所决定的人生本质上的悲剧性，“苦”是由人之存在有限性决定的，只能设法减少，而不可能根除，正因此，他从不惧惮说苦，但也从不想逃避。

说苦，其实是为了更清醒地面对冷峻的现实人生，而逃避是没有出路的，因为凡对人间有所爱者“必当大苦恼，因为这世上，不幸人多，唯憎人者，幸灾乐祸，于一生中，少有慰藉。然而憎人者却不过是爱人者败亡的逃路，与宝玉之出家同一小器”（《绛洞花主·小引》）。他屡屡批评中国文人对于人生缺少正视的勇气，万事闭眼睛，聊以自欺，而且欺人，他号召文艺家睁开眼来“大胆地看取人生并且写出他的血和肉来”（《坟·论睁了眼看》），因此，与一般人因为人生失意而看破红尘，皈依佛门不一样，鲁迅虽不信佛，但他对人生苦的理解却更接近佛教真义。终其一生，他都是执着现世，奋斗不已的。创作于1924——1926年间的《野草》形象地记录了他在精神世界的诸多悖论中挣扎求生存的心路历程，在这里，我们可以看到佛教辩证思维及殉道精神给他的巨大影响。

佛学是一种特殊的思辨哲学，它对于宇宙人生的洞察、对人类理性的反省、对概念名相的分析蕴藏着极深的智慧，辩证法思想也很丰富，特别是它对生灭、断常、来去、一异、自他、内外、体用、有无、因果等范畴的阐释，程度不同地揭示了本质与现象、一般与个别、相对与绝对、整体与部分、原因与结果的辩证关系，因此，恩格斯在《自然辩证法》中称誉佛教徒处在人类辩证思维的较高阶段上，“辩证的思维——正因为它是以概念本性的研究为前提——只对于人类才是可能的，并且只对于较高阶段上的人（佛教徒和希腊人）才是可能的，而其充分的发展还晚得多，在现代哲学中才达到”。鲁迅在佛教经籍的研阅中，侧重于以辩证思维著称的华严、唯识二宗，佛教的辩证思维是他在掌握马克思主义唯物辩证法之前认识世界，解决矛盾的最有力的思维工具之一，而他后期之所以能够比一般

人更深刻、更准确地掌握辩证唯物主义，在某种意义上也得力于他深厚的佛学修养和功力。

佛教的根本智慧又被称作般若，它不同于世俗认识或佛教中一般智慧处在于它是一种彻底的否定形态的思维方法。它认为事物的“实相”不可能由世俗的肯定性认识来把握，而只能在对种种认识的不断否定中去体悟。这样否定的结果，从形式上看是“无所得”，但实际上则是“有所得”，只不过这种“有所得”是通过“无所得”的否定方式达到的，实际上也即是通过否定事物所具有的一些个别的性质来认识它的最本质特征，也即所谓“空了执，便显出真的有来”[①]，在对现实的否定理解中包含着肯定，这样，它所取得的认识结果也就非常具有辩证色彩。这种否定形态的思维方法，在佛教或印度宗教哲学中一般也被称为“遮诠法”，它是古印度思维方式的一大特色，也是佛教思想中的独有精粹。

佛教般若智慧使鲁迅的怀疑精神更加自觉。鲁迅曾多次谈到自己的多疑，“我看事情太仔细，一仔细，即多疑虑”（《两地书·八》），他一再声称，对任何人和事，在未有确切的证明之前，他的“疑”是存在的。怀疑一切，重估一切曾是“五四”时代精神的一个重要内容，但鲁迅的多疑却不仅仅是时代精神的影响所致，也不单纯是他从生活中汲取的经验教训，鲁迅的怀疑精神中还含有来自佛教的思维背景。因此，一旦与时代精神遇合，它便以超出常人的深度和力度爆发出来，表现出人所不及的思维洞察力。在他的小说、杂文中，怀疑精神遍布从社会政治、文化教育、传统习俗直至日常生活的方方面面。各种

① 熊十力：《佛家名相通释》，东方出版中心 1996 年 1 月，第 3 页。

好看的名称：慈善家、学者、文士、长者、青年、居士雅人等，各种好看的招牌：道德、学问、国粹、民意、逻辑、公义、东方文明等，都在他锐利的目光中现出虚妄的色彩。"怀疑"使鲁迅成为一个近乎冷酷的现实主义者，也使他的精神世界充满了悖论性：既相信历史的进步，又相信历史的循环；既为启蒙民众而大声呐喊，又诅咒这样的民族的灭亡，既爱人又憎人等。在《野草》中随处可见这种矛盾的、悖论式的对话和描写："当我沉默着的时候，我觉得充实，我将开口，同时感到空虚"；"我不过是一个影……然而黑暗又会吞没我，然而光明又会使我消失"；"绝望之为虚妄，正与希望相同"；"于浩歌狂热之际中寒，于天上看见深渊"等。悖论构成了《野草》最为显著的话语特征，也成为《野草》中诸多篇章的内在结构。如在《这样的战士》中，作者以肯定性命题"要有这样的战士"开始叙写战士在无物之阵中的战斗，然而看不见敌人，也听不见战叫，所以结尾处作者笔锋一转，"他终于不是战士"。从肯定到否定，既揭示了战士生命的真相，也流露出作者心底掩饰不住的悲哀。又如在《希望》中，作者表示要以希望的盾抗击那虚空中暗夜的袭来，即使寻不到身外的青春也要以自己的迟暮来一搏这暗夜，然而暗夜又在哪里呢？"现在没有星，没有月光……青年们很平安，而我的面前又竟至于并且没有真的暗夜。"从抗击暗夜到没有暗夜，从希望战斗到无所谓战斗，这种自我否定使作者的心灵在希望与绝望的起伏交错中受尽煎熬。"独具一格的形式，差不多总是意味着创作者对描写对象十分确定而又独立不羁的态度"[①]。这种既肯定又否定的叙事结构正是鲁

① 谢·安东诺夫：《短篇小说的写作技巧》，重庆出版社 1985 年，第 70 页。

迅心灵世界中非同一般的内在矛盾和冲突的外现。

绝望与虚无是个体灵魂决然告别一切先验判断，一切由观念造成普遍性、可靠性，告别一切稳靠的根基时所必然遭遇到的思想处境，“于一切有中看见无所有”使鲁迅的思想在很多方面接近了佛家的“空”。不过，佛教说空却不执着于空，它认为空是宇宙万有的实质，有是空的表现，空有不二，既对立又统一，含有辩证法的意味。佛教把参禅悟空的过程分为三个阶段：破有悟空、观空知有、空有不二，破有是悟空的基础，知悟空中有有，了达空有不二才是真正的彻悟。因此，仅从“空”来理解事物还是片面的，不够的，还必须从空有两方面互成互破，不断否定，才能扫尽一切偏执而尽显真实。鲁迅称赞陀斯妥也夫斯基描写人物“不但剥去了表面的洁白，拷问出藏在那底下的罪恶，而且还要拷问出藏在那罪恶之下的真正洁白来”（《且介亭杂文二集·陀思妥夫斯的事》），正是了悟空有不二的会心之言。在《野草》中，他也以下地狱般的勇气和毅力拷问自我的灵魂中“黑暗与虚无”的鬼气，以期发现那藏在“黑暗与虚无”底下的真正希望与真实。这种“拷问”是极为痛苦的，中国传统士人之所以习惯于在矛盾面前“闭眼”，退守到庄禅哲学中寻找心灵归宿和精神解脱，一个重要的原因也正在于直面存在的无根性与有限性的沉重与艰难。鲁迅常说自己苦于背负古老的鬼魂摆脱不开，“思想上，也何尝不中些庄周韩非的毒，时而很随便，时而很峻急”（《坟·写在〈坟〉后面》）。但是佛家的般若智慧却促使他将否定和怀疑的精神贯彻到底。鲁迅是中国现代文学史上为数不多的真正接受了原始佛教缘起性空理论并彻底抛弃了中国传统的“天人合一”的本体论思维的现代作家之一。按照缘起论，佛教在世界观上否认有至高无

上的“神”或“造物主”，在思维方式上否认有任何终极本体存在于事物之前或之后并主宰其发展。尽管在佛教的发展过程中，由于宗教解脱的需要出现了大乘佛教以“真如”、“实相”等为本体的佛性论思想，但是从作为整个佛教理论基础的“缘起论”来看，佛教（尤其是原始佛教）是反对本体论或实体论的，这也是它区别于一般宗教或哲学的地方所在，正因此，在西方学术界有人称佛教是惟一的“无神论”宗教。在鲁迅看来，大乘佛教的真如本体论和中国传统的“天人合一”论，从思维形式上看，本同末异，都是将一种具有绝对的、永恒的、不生不灭的性质和功能的一元实体作为宇宙的终极本源和一切存在的根本凭借和内在依据，因此，对于所谓的“三教同源”说，他始终持坚决的批判立场，他指出：“佛教初来时便大被排斥，一到理学先生谈禅，和尚作诗的时候，‘三教同源’的机运就成熟了”（《华盖集·补白》）。周作人说鲁迅“看佛老，可是并不去附和道家者流，而佩服非圣无法的嵇康，也不相信禅宗，却岔开去涉猎《弘明集》，结果觉得有道理的还是范缜的《无神论》”（《鲁迅的青年时代》），应该说是准确地把握了鲁迅学佛的特点的。正因此，面对自我灵魂中的“黑暗与虚无”，鲁迅拒绝用任何哲学和宗教的形而上学来掩盖生存中的受苦、怀疑、矛盾和悖论，宁肯自我放逐，忍受地狱之火的煎熬，也不愿在心造的幻影前闭眼，在“瞒和骗”中求取廉价的精神平衡。在传统士人停步不前的地方，他迎刃而上，“明知前路是坟而偏要走，就是反抗绝望”（《书信·致赵其文》）。他在希望中洞察隐藏的黑暗，在绝望中发掘未现的光明，他以绝望来补充希望，又以希望来照亮绝望，并最终在虚无与绝望的废墟中杀出一条生路，那就是对于献身于中华民族的复兴事业的坚定信

念。

早在留学之初，鲁迅就立下了“我以我血荐轩辕”的伟大志向。苦难深重的祖国在他眼中正如任人欺凌宰割的“孤儿”，“况吾中国，亦为孤儿，人得而挞楚鱼肉之，而此孤儿，复昏昧乏识……中国者，中国人之中国，可容外族之研究，不容外族之探险，可容外族之赞叹，不容外族之觊觎也”（《中国地质略论》）。作为中华赤子，他必须像目连地狱救母那样义无反顾地承担起拯救祖国的重任。鲁迅小时候常随母亲等长辈去看目连戏，据他回忆，他十余岁时就曾在野外演出的《目连救母记》中扮演过一个义勇鬼卒的角色。目连救母的故事源于佛经，讲述的是目连的母亲刘氏触犯了佛法，被打入阿鼻地狱，永世不得翻身。目连是个孝子，为了救母出狱，他出家苦修，最后终于历经十八年的苦辛，仰仗佛力救出母亲。目连在地狱救母过程中所显示出来的坚忍不拔的毅力和不达到目的不罢休的精神是相当感人的。剧中人曾这样感叹：“细推今古，为子的谁无父母？谁似我东人，历尽了十万里的途程，游遍了十八重的阴府，天上人间，从来未有？”由于目连地狱救母的故事与鲁迅家道中衰，父亲早逝不得不过早地帮助母亲重振家业的生活经历的内在相似性，它给鲁迅留下了极其深刻的印象，终其一生，他都对目连戏及其中的鬼神形象保持着一种特殊的亲切感和偏爱之情。正因此，美籍华裔学者夏济安提醒人们注意鲁迅小说中的世界和目连戏中的世界的相似之处：它的恐怖、幽默和得救的希望。他指出，“在鲁迅看来，被拯救的母亲就是他的祖国，她的儿子必须承担并洗清她的耻辱和罪恶。在通往地狱的路途中，他可以是一个绿林好汉，也可以是一个尼采式的超人，

也可以是一个佛教的圣人”[1]。鲁迅后来回忆说，自己留学的时候，“总最愿听世上爱国者的声音，以及探究他们国里的情状”（《集外集拾遗补编·随感录》）。他一再说自己介绍外国文艺并不是从什么“艺术之宫”里伸出手来，拔了海外的奇花瑶草来移植到华国的艺苑，而是为了“转移性情，改造社会”（《坟·杂记》）。并且，在很长一段时间里，他称自己的创作是“遵命文学”，所遵奉的“是那时革命的先驱者的命令，也是我自己所愿意遵奉的命令”（《呐喊·自序》），这些都与他内心深处的救国情结密切相关。从早年的提倡文艺救国到晚年的积极参加社会民主活动，鲁迅的一生始终与中华民族的命运紧紧地连在一起，这不仅使他成为中国社会的良心，也使他的人生选择带上了浓厚的道德激情。可以说，正是这种信念和道德激情，使他在绝望的深渊前立定了脚步。他就像自己笔下的“过客”那样，不管前面是阴森荒凉的坟地，还是百合蔷薇盛开的乐园，他只听从“前面声音”的召唤，昂首向荒原深处走去，尽管他已劳顿至极，尽管他不能肯定自己是否能到达终点，但他坚决拒绝回去，“我只得走。回到那里去，就没有一处没有名目，没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼，没有一处没有皮面的笑容，没有一处没有眶外的眼泪。我憎恶他们，我不回转去！”在《娜拉走后怎样》一文中，鲁迅曾说，世上尽有一种“乐于牺牲，乐于受苦的人物”，他们“大约总是觉得比安息还适意，所以始终狂走的罢”。鲁迅的一生几乎就是这样上下求索、狂走不息的一生。

如果说，老庄的“此亦一是非，彼亦一是非”的“无”还停

---

[1] 夏济安：《鲁迅作品的黑暗面》，见乐黛云主编《国外鲁迅研究论文集》，北京大学出版社1981年10月。

留在没有分化的原始浑沌的话，那么鲁迅经过否定之否定所悟出的“空”中之“有”则是对有与无的双重超越与克服。表面上看，似乎回到了起点，其实已发生了质的飞跃，正因此，上世纪 20 年代中后期，当他带着这种绝望后的觉悟转变为马克思主义者，投身于民族解放斗争时，他才能表现得如此沉着冷静而又坚定不移。对“空”中之“有”的挖掘和“疑”之“信”的坚持，使鲁迅的怀疑和否定不是走向周作人式的隐逸，而是走向了“过客式”的悲壮动人的拯救。就像“死火”之不怕烧完，“影”之不回避被黑暗吞没的命运，鲁迅无所畏惧地向“坟”走去，毅然决然地承担起自我毁灭的悲剧命运。终于，叛逆的猛士在他笔下诞生，“他屹立着，洞见一切已改和现有的废墟和荒坟，记得一切深广和久远的苦痛，正视一切重叠淤积的凝血，深知一切已死，方生，将生和未生。他看透了造化的把戏，他将要起来使人类苏生，或者使人类灭尽”（《野草·淡淡的血痕中》）。大地在猛士眼中变色，世界也在鲁迅眼中改观。从某种意义上可以说，《野草》所展示的正是鲁迅从苦到空，又由空到有的自我澄明的精神之旅。林毓生说：“在世界文学中很难发现像鲁迅这样的作家——对世界持虚无主义观念，对意义作个人的探索，同时承担唤醒他人的义务”[①]。只有从“信念”这一角度契入，我们才能窥探到鲁迅精神深处的这一奥秘。鲁迅曾高度称赞唐代僧人玄奘舍身求法，忠于信仰的殉道精神，也曾多次以称赞的口吻提及释迦牟尼“投身饲虎”坚毅品格。在鲁迅的人格中，对信仰的忠贞，对名利的淡薄，对理想的执着以及不怕牺牲，甘于寂寞等，都显现出佛教对他的积极影响。

---

① 林毓生：《鲁迅关于知识分子的思考》，见乐黛云主编《当代英语世界鲁迅研究》，江西人民出版社 1993 年 12 月。

而他之所以始终对耶稣深怀敬意，称赞他是一个伟大的人物，一个重要的原因也在于在耶稣的情愿以自己被钉十字架的大痛苦来实现上帝的召唤的牺牲精神中，表现出强烈的宗教激情和庄严的殉道精神，而这正是中国历史上所少有的。鲁迅认为，“人心必有所冯依，非信无以立”(《破恶声论》)，虽然他后来放弃了宗教救国的主张，但是对信仰的强调和重视使他甚至认为“伪士当去，迷信可存”(《破恶声论》)，这是他与周作人极不相同的一面[1]。不过，值得注意的是，鲁迅之所以在为信仰而奋斗的过程中能够既保持道德激情，又不丧失应有的理性的清明，在很大程度上，也得力于佛家的修养和智慧。信仰是人所特有的一种精神机制，作为价值，它的特质是给人们提供知识以外的关于未来的信念，以此构成人们向历史深处延伸和未来极限处挺进的精神支柱。对绝对的追求和对终极的关切是形成信仰的驱动力，而宗教就其最广泛和最根本的意义而言也是指向一种形而上的终极关怀的，所以,“五四”作家常常是一面在科学的层面抨击宗教蒙昧主义，一面又在价值层面留恋宗教，正如庐隐所说：“我并不是信宗教的人，但是我在精神彷徨无着的时候，我不能不寻出信仰的对象来”《或人的悲哀》)。但是，传统“有”的立场，却使他们在寻路过程中，常常既表现出一种追求永恒真理的宗教使命感，又表现出一种崇拜权威或迷信人格神的精神盲目，这种双向效应,不仅造成他们自身的悲剧,也给社会带来严重的损失,瞿秋白就是这样的典型[2]。而以“空”破“有”却使鲁迅以一种怀疑、批判的现代理性精神

---

① 参见拙作《从种业论到闭户读书论——周作人与佛教文化关系论之一》,《鲁迅研究月刊》2000年第2期。

② 参见拙作《瞿秋白与道家文化》,《东南学术》1999年第3期。

去追求信仰，在信与疑中保持应有的张力，既不盲从轻信，也不因循保守，遁世无为，成为上世纪 30 年代左翼文学中极少数没有完全被政治化的作家之一，这是寻求皈依的现代作家所难以做到的，也是鲁迅超越于一般作家的地方所在。

三

经过了自"三・一八"到"四・一二"这段血腥岁月后，鲁迅感到"现在倘再发那些四平八稳的'救救孩子'似的议论，连我自己听去，也觉得空空洞洞了"(《而已集・答有恒先生》)。现实的教训，使他希望找到能够切实地解决中国问题的途径。从 1928 年起，他开始大量购买社会科学书籍，如列宁的《论中国革命的问题》、马克思、恩格斯的《共产党宣言》、恩格斯的《婚姻及家庭的发展过程》以及《俄国工人党史》、《阶级斗争理论》、《唯物论与辩证法的基本概念》、《唯物史观解说》、《文学与革命》、《无产阶级文学理论》、《苏俄的文艺政策》、《新俄国文化的研究》等，并逐渐由一个思想家转变为一个革命家。1931 年翻译完《毁灭》后，在谈到莱奋生的转变时，他曾说过这样一段话，"倘若他那里没有强大的，别的希望也不能比拟的，那对于新生的，美的，强的，善的人类的渴望，莱奋生便是一个别的人了。但当几万万人被逼得只好过着这样原始的，可怜的，无意义地穷困的生活之间，又怎谈得到新的，美的人类呢？这就使得莱奋生必然底和穷困的大众连结，而成为他们的先驱"(《毁灭・后记》)。鲁迅称赞《毁灭》是"一部纪念碑的小说"，并说自己"就象亲生的儿子一般爱他"(《二心集・关于翻译的通讯》)，因此，用这一段话来说明他二十年

代末三十年代初的思想转变也是恰当的。

但是正如莱奋生在与大众结合的过程中必须“藏匿感情，获得信仰”一样，鲁迅在为信仰献身和奋斗过程中也同样饱受痛苦和折磨。首先，上世纪 30 年代的上海，生人箝口结舌，尚虞祸及，白色恐怖异常猖獗。世乱多故，人命危浅，居沪期间的鲁迅始终感到头上悬着一把达摩克利斯剑，“我自己觉得，好象确有什么事即将临头，因为在上海，以他人的生命做买卖的人颇多，他们时时在制造危险的计划”（《书信·340425 致山本初枝》）。好友被杀，青年失踪以及自己的多次离寓避难，使鲁迅悲愤得几乎艰于呼吸，他悲怒地说：“现状为我有生以来所未尝见，三十年来，年相若与年小于我一半者，相似之中，真已所存无几”（《书信·331227 致台静农》）。由于政治迫害，他的文章常常被删被改得面目全非，著作甚至被禁，为了不让检查机关看出作者是谁，他不得不频繁地更换笔名。他不止一次愤慨地说“现在的生活真像拉车一样，卖文为活亦大不易，连翻译杂志，也常被检禁，且招谣言”（《书信·350514 致曹靖华》）；“是真欲置我们于死地”（《书信·350516 致郑振铎》）。政治迫害、文化高压和经济压迫使晚年鲁迅在上海一举手一投足都要分外小心，甚至连写信、走路、与朋友相聚都得用心防范，但他始终以绝大的勇气和无畏的气概面对这一切，置生死于度外。他曾在给台静农的信中写道：“仆生长危邦，年逾大衍，天灾人祸，所见多矣，无怨于生，亦无怖于死，即投我琼瑶，依然弄此笔墨，夙心旧习，不能改也”（《书信·330628 致台静农》）。

但是，来自同一阵营内部的“暗箭”、“流弹”却常常使他心烦、惶惑、愤怒，以至于有些“灰心”，有些“冷”。他不止

一次地在给朋友们的信中诉说："叭儿之类，是不足惧的，最可怕的确是口是心非的所谓'战友'，因为防不胜防……为了防后方，我就得横站，不能正对敌人，而且瞻前顾后，格外费力"（《书信·341218　致杨霁云》）；"最奇的是有同人而匿名加以攻击者，子弹从背后来，真令人悲愤"（《书信·350105　致曹靖华》）；"敌不足惧，最令人寒心而且灰心的，是友军中的人从背后来的暗箭，受伤之后，同一营垒中的快意的笑脸。因此，倘受了伤，就躲入深林，自己舔干，扎好，给谁也不知道。我以为这境遇是可怕的"（《书信·350423　致萧军萧红》）；以至于他后来极力劝阻别人参加集团。在致胡风的信中，他写道："三郎的事情，我几乎可以无须思索，说出我的意见来，是现在不必进去。最初的事，说起来话长了，不论它，就是近几年，我觉得还是在外围的人们里，出了几个新作家，有一些新鲜的成绩，一到里面去即酱在无聊的纠纷中，无声无息……你看这是怎样的苦境"（《书信·350912　致胡风》）。他认为左联里监督太多，个个想做"工头"，他屡屡用"元帅"、"工头"、"英雄"、"文坛总管"来表示对左联领导人及部分成员的不满和愤怒，那种颐指气使，盛气凌人，动辄宣布别人"罪状"，打击不听指挥的人，甚至敢于下手"扼死"持不同意见者的行为和作风，都使他在革命队伍中看到了封建专制主义的"阴魂"，因而心情异常沉重。虽然早在20年代鲁迅就已明确意识到"所谓团体，一定有范围，……如果要思想自由，特立独立，便不相宜"（《两地书·二四》），也明白"文艺应否受党的严紧的指导的问题"，虽然看起来简单，"但倘以文艺为政治斗争的一翼的时候，是很不容易解决的"（《奔流·编校后记》），但是为了改造中国社会和国民性，为了推动革命文学的发展，他还是毅

然决然地说服了自己。应该说，他之加入左联是自觉的，也是积极的，只是当他发现左联的行为和作风背离了自己的宗旨，并且越来越"专制"、"横暴"时，他也不得不重新审视自己的抉择。他之所以劝人慎重对待"团体"，并表示自己决定不再参加任何集团，即是为此。

文学与政治、个人与群体、自我与社会、价值与理性的对立，是鲁迅一生所以不得不面临而又难以解决的大苦恼。不过，尽管如此，他仍然一再地表示能做事的时候还是尽量做事，只要于中国有益。1931 年 3 月在致章廷谦的信中谈到培养青年有"做梯子之险"时，鲁迅写道："对此一节，我也曾熟虑，倘使后起诸公，真能由此爬得较高，则我之被踏，又何足惜。……所以我十年以来，帮未名社、帮狂飙社、帮朝花社，而无不或失败，或受欺，但愿有英俊出于中国之心终于未死，所以此次又应青年之请，除自由同盟外，又加入左翼作家联盟，然而从我看来，皆茄花色，于是，不妄势又不得不有作梯子之险，但还怕他们未必能爬梯子也。"因为"做梯子"，鲁迅晚年在上海的生活和工作是十分忙碌和紧张的，他几乎是在拼命地工作。在《且介亭杂文集·后记》中，他算了一笔账，"我从在《新青年》上写《随感录》起，到写这集子里的最末一篇止，共历十八年，单是杂感，约八十万字。后九年中的所写，比前九年多两倍；而这后九年中，以近三年所写的字数等于前三年"。如果再算上那些非杂感的文字以及大量的翻译、信件等，晚年鲁迅的工作量是相当惊人的。倘若再考虑到会客、访友、介绍稿子、参加各种社会活动，繁琐的家事以及越来越坏的身体，就更可想见晚年鲁迅是处于怎样一种劳顿的状况中了。1935 年 7 月 27 日在致萧军信中，他说自己"现在真不像在做人，

好象是机器”，实在没有夸张。琐事太多，著作太杂是晚年鲁迅最头痛的一块心病。忽而管家务、忽而陪同乡、忽而印书、忽而付版税、忽而看稿子、忽而接待客人以及忽而作序，忽而写杂文、忽而译外文，使他的脑子永远不得安宁，常常要到深夜里，他才可以叹一口气睡觉。日复一日的操劳，使他不断地在致友人的信中诉及“打杂”之苦，“打杂为业，实在不好”；“我实在太苦于打杂”，“忙于打杂，殊觉苦恼”；“文章我实在不能做了。一者没有功夫，二者材料不够，近来东谈西说，而其实都无深入研究，发议论是不对的”等，直到逝世前不久，他仍在说：“总之，打杂实在不是好事情，但在现在的环境中，也别无善法”①。苦恼之余，鲁迅有时也想到“少管种种闲事”或者离开上海，专事创作或著述，但最后都放弃了。他一直想写一部“中国文学史”，而且自信能够说出一些别人说不出的话，但终因没有时间而搁浅，这不仅成了他自己的一件终身憾事，也是学术界的一个重大损失。其实，早在二十年代，鲁迅就已意识到“打杂”的代价，他曾在给许广平的信中说：“我常有这类苦恼，常不免被逼去做‘非所长’、‘非所好’的事，……这样地‘杂耍’一两年……变了‘药渣’了，虽然也曾煎熬了请人喝过汁。一变药渣，便什么人都来践踏，……不但践踏，还要耻笑”（《两地书·九五》），因此，当有些青年写信斥他帮忙不力时，他感伤地说：“其实照现在的情形，大约体力也就不能持久的了，况且还要用鞭子抽我不已，惟一的结果，只有倒毙”（《书信·350323 致曹靖华》）。可以说，20 世纪 30 年

① 参见鲁迅：《书信·350816 致萧军》、《书信·351125 致叶紫》、《书信·351207 致曹靖华》、《书信·350214 致金肇野》、《书信·361006 致曹白》，见《鲁迅全集》第 13 卷。

代鲁迅在上海的生活，从物质到精神都是极为辛苦的，而且难以为外人道。正是这种痛苦使他如20年代中期那样不断地提到"人生苦"，"人生现在实在痛苦，但我们总要战取光明，即使自己遇不到，也可留给后代的。我们这样的活下去罢"（《书信·360326 致曹白》），只不过与前期相比，他的心态更沉静、更豁达而已。

纵观鲁迅的一生，佛家"人生苦"的价值观及其"苦行"精神不仅深刻地影响了他的精神世界，而且渗透到了他生活和工作的方方面面。鲁迅一生自奉节俭，衣食住行皆不讲究，生活极为简朴，表现出明显的禁欲色彩，非常人所及。俞念远在《我们记得的鲁迅先生》中回忆说："一般道学先生比不上他的朴素"，"他却与普通人一样，穿的是小袖子的长布衫，橡皮底布鞋，头发好象没有多余的时间理似的"，萧红说："鲁迅先生家里，从楼上到楼下，没有一个沙发，鲁迅先生工作时坐的椅子是硬的，休息时的藤椅是硬的，到楼下陪客时坐的椅子又是硬的"（《回忆鲁迅先生》）。鲁迅一生弃绝享受勤苦做事的精神常常令人望而生畏。许寿裳说，鲁迅生平极少游玩，"真真是一个埋头苦干，拼命硬干的人"（《我所认识的鲁迅》），周作人也说"鲁迅向来勤苦做事，为他人所不及"（《瓜豆集·关于鲁迅》）。据许广平回忆，鲁迅平日生活随时随地可省则省，有时几令人看不过去，例如抽香烟，直到烧手或甚至烧口，真正没法拿了，然后才丢掉。鲁迅常说，一个人的生活决不能常往安逸方面着想，"生活太安逸了，工作就被生活所累了"[1]，正

① 孙伏园：《关于鲁迅先生二三事》，《鲁迅回忆录》（专著）（上）。

因此，内山完造说他就像“深山中苦行的一位佛神”[1]。

第三节 谈鬼物正像人间

一

地狱、鬼神是鲁迅童年生活中的一个重要部分，无论是百草园中人首蛇面的美女蛇传说，还是阿长给他买的带插图的《山海经》，抑或是祖父常给他讲的《聊斋志异》中的狐怪故事等，都在他的童年心灵上留下了难以忘怀的印象。据他回忆，在十余岁时，他还曾在野外演出的目连戏中应募扮演过一个义勇鬼卒的角色，“爬上台去，说明志愿，他们就给在脸上涂上几笔彩色，交付一柄钢叉。待到十多人了，即拥上马，急驰到许多无主孤坟处，环绕三匝，一同大叫一声，将钢叉一掷，钉在台板上，就算演完了”（《女吊》）。鲁迅一生都对目连戏及其中的鬼神形象，尤其是“鬼而人，理而情，可怖而可爱”的无常和“横死的厉鬼”女吊保持着一种特殊的亲切感和偏爱之情。后来，他不仅在《社戏》中生动地描绘了目连戏演出的盛况，而且在《无常》和《女吊》中细致地描绘了这两个目连戏中主要人物形象的神情体态和衣饰特色，还记下了目连戏中的某些说白和唱词。据高长虹回忆，二十年代鲁迅在谈到自己的写作计划时，曾说“想描写鬼”，结尾是一个人死的时候，看见鬼掉过头来，在这最后的一刹那他看见鬼的脸是很美丽的（《从一点回忆——关于鲁迅和我》）。可惜这个关于鬼的剧本后来一直

① 转引自徐梵澄：《星光旧影——对鲁迅先生的一些回忆》，《鲁迅回忆录》（散篇）（下）。

没有写成。不过，鲁迅对于“鬼”的兴致却一直意犹未尽，在他笔下，交融着人、神、鬼、魔的神奇诡异的艺术境界不仅出现在散文小说中，也渗透到了杂文里。直到去世前两天，他还曾兴致勃勃与人谈鬼[①]，以至于有人说：“没有任何鲁迅作品集可以排除这些鬼魂和其它鬼魂”[②]。

鲁迅对鬼魂形象的偏爱是与他对中国社会的历史和现实的认识分不开的。早在日本留学时，他就树立了“立人”救国的远大抱负，但是现实的黑暗却又使他忍不住感叹：“我只觉得所住的并非人间”，“华夏大概并非地狱，然而‘境由心造’，我眼前总充塞着重迭的黑云，其中有故鬼、新鬼、游魂、牛首阿旁、畜生、化生、大叫唤、无叫唤，使我不堪闻见”（《华盖集续编·纪念刘和珍君》）；“我将深味这非人间的浓黑的悲凉”（《华盖集·“碰壁”之后》）。他抨击中国的道德实在太缺乏相爱互助的心思，“都对旁人毫不负责、一味收拾幼者弱者的办法，在这样的社会中，不独老者难以生活，即使解放的幼者，也难以生活”（《坟·我们现在怎样做父亲》）；“只要平心一想，便觉不像人间应有的事情，何况说是道德”（《坟·我之节烈观》）。他批判中国人的历史其实自古以来就一直在暂时做稳了奴隶和做奴隶而不得的可悲处境中轮回，因此，“自有历史以来，中国人一向是被同族和异族屠戮，奴隶，敲掠，刑辱，压迫下来的，非人类所能忍受的荼毒，也都身受过，每一考查，真教人觉得不像活在人间”（《且介亭杂文集·病后杂谈之余》）。他甚至愤激地说“在中国的天地间，不但做人，便是做

---

① 池田幸子：《最后一天的鲁迅》，《鲁迅回忆录》（散篇）（下）。

② 夏济安：《鲁迅作品的黑暗面》，见乐黛云主编《国外鲁迅研究论文集》，北京大学出版社1981年10月。

鬼，也艰难极了”（《朝花夕拾·二十四孝图》）。

大夜弥天，非人间的浓黑与悲凉，使鲁迅的小说世界充满了阴森恐怖的“鬼气”。打开他的第一篇白话小说《狂人日记》，扑面而来的是赵贵翁奇怪的眼色、小孩子们铁青的脸、路上行人交头接耳的议论、何医生鬼祟的表情、大哥遮遮掩掩的谈吐、一伙青面獠牙的人不怀好意的笑以及赵家的狗叫等，不仅处身其中的狂人感到周围人话中全是毒，笑里全是刀，从头直冷到脚跟，读者也会觉得仿佛走进了一个杀气腾腾而又阴晦难测的“吃人场”。“他们这群人，又想吃人，又是鬼鬼祟祟，想法子遮掩，不敢直接下手”，只好肩起“礼教”的大旗，以疯子、恶人等名目冠冕堂皇地置不合己意的狂人于死地，既杀了人，又没有杀人的罪名，这种迂回巧妙的杀人术古往今来不知道造成了多少冤死鬼和屈死鬼。看透了这套吃人的“老谱”的鲁迅借狂人之口一语道破真谛：“我翻开历史一查，这历史没有年代，歪歪斜斜的每页上都写着‘仁义道德’几个字。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出字来，满本都写着两个字是‘吃人’！”在《呐喊》、《彷徨》中，不仅丧夫失子的祥林嫂终日呆钝得“直是一个木偶人”，聪明、伶俐、勤劳的闰土也被多子、饥荒、苛捐、兵、匪、官绅等“苦得像一个木偶人”。那苍白的面色、呆滞的目光、迟钝的表情、莫明的恐怖和说不出来的苦楚，使鲁迅笔下的苦人们虽生犹死，恍如鬼影。就是那些觉醒的先觉者也被社会以各种名目“吃掉了”，无论是《狂人日记》中的“狂人”、《药》中的夏瑜、《长明灯》中的“疯子”、《孤独者》中的魏连殳，还是《伤逝》中的涓生、子君等，他们无不是在刚刚起步时就夭折了翅膀，或屈死街头，或被关进了黑庙，或是死不瞑目，或是负着虚空的重担，在严威和冷

眼中走向连墓碑也没有的坟墓。可悲的是，迫害与追杀他们的，除了统治者、刽子手、卫道士外，还有他们欲以拯救的大众，"他们反帮了追蹑者来加迫害，欣幸他的死亡"（《译了〈工人绥惠略夫〉之后》）。正是这种可悲的现实使鲁迅的小说时时透出阴冷得令人窒息的气息。在《药》的结尾处，那支支直立有如铁丝的枯草，那死一般寂静的坟地，那层层叠叠宛然如阔人家里祝寿时的馒头一般的丛冢，还有那缩着头，铁铸一般站在树枝间的黑乌鸦以及它那恐怖的一声大叫，无不令人毛骨悚然。正如他在 1935 年 11 月 16 日致萧军萧红信中所说"安特列夫的小说，还要写得怕人，我那《药》的末一段，就有些他的影响，比王婆鬼气。"

鲁迅常说："我自己总觉得我的灵魂里有着毒气和鬼气，我极憎恶他，想除去他，而不能。我虽然竭力遮蔽着，总还怕传染给别人"（《书信·240924·致李秉中》）。这思想深处的"毒气和鬼气"正来自他对中国历史和国民性的深刻认识。在他眼中，整个中国社会仿佛一个"幽鬼世界"，"只见许多古怪的人，三三两两，鬼似的在那里徘徊"（《药》），"自己想吃人，又怕被别人吃了，彼此都用着疑心极深的眼光，面面相觑"（《狂人日记》）。这是一个人与人之间充满了敌意和杀气的民族，到处密布着仇恨与敌意的陷阱。他曾举例说，"中国开一个运动会，却每每因为决赛而至于打架，日子早已过去了，两面还仇视着。在社会上，也大抵无端的互相仇视，什么南北，什么省道府县，弄得不可开交，个个满脸苦相"（《一个青年的梦·后记》）。在中国即使彼此间没有什么具体的利害冲突，人们也常常这样无端地彼此防范着，仇恨着，正是这种无所不在的敌意和防范意识，使鲁迅感到无可救药，黑暗至极。更可悲的是，两千年的

封建等级制度及其意识形态已使病态社会中的人们麻木到不觉“被吃”之苦。因为在这“吃人场”中，有贵贱、有大小、有上下，自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级级的制驭着，不能动弹，也不想动弹了，因为倘一动弹，虽或有利，然而也有弊，于是，“大小无数的人肉筵席，即从有文明以来一直排到现在，人们就在这会场中吃人，被吃，以凶人的愚妄的欢呼，将悲惨的弱者的呼号遮掩”（《坟·灯下漫笔》）。鲁迅发现，在这个社会中即使是生活在最底层受压迫最深的人，也常常习惯于迫害、压迫更弱者，以他人的痛苦和窘境自娱，正因此，不仅愚笨的祥林嫂能够感觉到周围人的幸灾乐祸的笑“又尖以冷”，自己再也没有开口的必要；就是一向以精神胜利法居于不败地位的阿Q也在临死之前从那些欢呼喝彩的看客们身上见到了久违的“饿狼的眼睛”，他“永远记得那眼睛，又凶又怯，闪闪的像两颗鬼火，似乎远远的来穿透了他的皮肉。而这回他又看见了从来没见过的更可怕的眼睛了，又钝又锋利，不但已经咀嚼了他的话，并且还要咀嚼他皮肉以外的东西，永是不远不近的跟他走”（《阿 Q 正传》）。

“五四”以后，人们似乎逐渐觉悟了，但无处不在的封建性黑暗使鲁迅“依然恐怖，生怕是旧式的觉悟”（《一个青年的梦·后记》），正像阿 Q 之革命一样。阿 Q 是未庄第一个起来欢迎革命的人，但他理解的革命不过是反清复明的改朝换代而已，他之所以神往革命是因为他认为革命后“要什么就有什么”，不但可以随意夺去当年属于赵太爷、钱太爷的“威福、子女、玉帛”，而且可以奴役曾与他一样生活在底层的小 D、王胡们。鲁迅在写完《阿 Q 正传》后说，今后倘有革命，就还

会有阿 Q 式的革命党，而只要广大的农村还是只有阿 Q 式的革命党，那么任何民主革命都不可能取得真正的成功。正是这种深远的忧虑，使鲁迅不仅在创作《阿 Q 正传》时感到“仿佛思想里有鬼似的”，在小说出版后“也要疑心自己的心里真藏着可怕的冰块”（《俄文译本〈阿 Q 正传〉序》。

二

鲁迅曾深有感慨地说：“我先前读但丁的《神曲》到《地狱》篇，就惊异于这作者设想的残酷，但到现在，阅历加多，才知道他还是仁厚的了，他还没有想出一个现在极平常的惨苦到谁也看不见的地狱来”（《且介亭杂文集·写在深夜里》）。现实的黑暗不断触发鲁迅“人间地狱”般的联想和感受，他称自己的《野草》是开在“废弛的地狱边沿的惨白色的小花”（《野草·英译本序》）。“地狱”不仅是《野草》的中心意象，而且也是他整个艺术世界中的一个重要的有特殊意味的意象，而从佛学中吸取营养和灵感正是他成功地营造出人、鬼、神、魔混杂的阴冷恐怖的人间地狱的重要原因之一。

“地狱”这一概念是汉末从印度佛经传入中国的，当时译出的专讲“地狱”的经典多达十几种，传为安世高所译的《十八泥犁经》、《鬼问目连经》等就是早期传播地狱思想的主要佛典之一，吴支谦所译的《撰集百缘经》中也已描绘了不少饿鬼形象。佛经中有关地狱的描写比比皆是，而且大都描写得非常出色，举凡地狱的主宰、机构、职能、刑具以及犯人受刑的惨状等无不纤悉备至，使人有身临其境之感。鲁迅所喜爱的目连戏中有关地狱的情节和描写有不少即从佛经中演化而来，如关

于刀山剑树地狱的描写，《大目乾连冥间救母变文》云："目连前行，又至一地狱，左名刀山，右名剑树，地狱之中，锋剑相向，涓涓血流。……刀山白骨乱纵横，剑树人头千万颗，……罪人乱走肩相掇，业风吹火向前烧。狱卒把杈向后扞，身手应是如瓦碎，手足当是如粹沫，……铜剑傍飞射眼睛，剑轮直下空中割……"。而盛行唐代的《地藏菩萨本愿经》云："至剑树地狱，罪人入彼剑树林中，有暴风起，吹剑树叶堕其身上，著手手绝，著足足绝，身体头面无不伤害，有铁嘴鸟立其头上，啄其两目，其痛万端"等[①]。鲁迅《野草》中的《失掉的好地狱》一篇，也化用了佛经中的地狱意象，在这里，火焰的怒吼，油锅的沸腾、钢叉的震颤，还有那消却光芒的剑树、冒着青烟的大火聚、在冷油温火中醒来的鬼众以及掌握地狱生杀予夺大权的魔鬼等，都是佛经中常见的意象。不仅如此，在《失掉的好地狱》中，鲁迅还进一步化用了佛经文学中常见的神魔斗法的情节，并以此来概括和抽象风云多变的时局和错综复杂的社会现象。他站在哲学高度对神与魔斗争、神取代魔又蜕化为魔这一世界性历史现象进行哲学的观照和文学的审视，不仅揭示出人类争取自由和解放的斗争的漫长与艰难，而且具有深刻的现实意义，正如他在写作本篇前一个多月在《集外集·杂语》中所写："称为神的和称为魔的战斗了，并非争夺天国，而在要得地狱统治权，所以无论谁胜，地狱至今还是照样的地狱。"他明确指出："这地狱也必须失掉。"（《〈野草〉英文译本序》）对佛经文学中"地狱"意象和神魔斗法情节的成功借鉴，使鲁迅的《野草》超越了写实作品常有的具体时空的束缚，却又显

① 参见朱恒夫：《目连戏研究》，南京大学出版社 1993 年 5 月。

示出剥离历史本质的深刻性和精辟性，警世至深。

不仅如此，佛经中的伽蓝、火聚、三界、无量、刀山剑树、地狱鬼众、牛首阿旁以及模仿古代汉译佛经语气的大欢喜、大悲悯、大痛楚、大光辉等典故、术语、意象也大量出现在《野草》中。其中“火宅”意象直接源出于《法华经·譬喻品》，经中说：“舍利佛！若国邑聚落有大长者……其家广大，堂阁朽故，……焱然火起，焚烧舍宅。长者诸子，在此宅中，乐著嬉戏，不知不觉，不惊不怖，……无求出意……（长者）为说怖畏之事：此舍已烧，宜时疾出。”佛教把人间比作四面起火的“火宅”，鼓动人们“速出三界”，所谓“三界不安，犹如火宅”。鲁迅著名的“绝无窗户而万难破毁”的“铁屋子”比喻即由此演化而来，“假如一间铁屋子，是绝无窗户而万难破毁的，里面有许多熟睡的人们，不久都要闷死了，然而是从昏睡入死灭，并不感到就死的悲哀。现在你大嚷起来，惊起了较为清醒的几个人”（《呐喊·自序》）。不同处在于“火宅”中悟者是长者，迷者为其子，而在“铁屋子”里觉醒的是接受了现代文明洗礼的知识分子，昏睡的是大众。这个没有窗户可以透进一点光亮的“铁屋子”正是鲁迅心目中黑暗封闭的中国现实社会的象征。在《呐喊》、《彷徨》中，这“铁屋子”意象具象为鲁镇、未庄、吉光屯、S城等，而在《野草》中，它则进一步具象为《颓败线的颤动》中“那深夜中紧闭的小屋”，并且被赋予了先觉者为救群众反而被群众所驱逐、迫害之新义，更具时代色彩。在作者笔下，那被众儿女的冷骂和毒笑所遗弃的老妇人石像似的站起来了，“她在深夜中尽走，一直走到无边的荒野：四面都是荒野，头上只有高天，并无一个虫鸟飞过。她赤身露体地，石像似的站在荒野的中央，于一刹那间照见

过往的一切：饥饿、痛苦、羞辱、欢欣，于是发抖；受苦、委屈、劳累，于是痉挛；杀，于是平静。……她于是举起两手尽量向天，口唇间漏出人与兽的，非人间所有，所以无词的言语”。

而当先觉者与群众的对立转化为先觉者与敌人的斗争时，“铁屋子”意象在鲁迅笔下就被置换变形为“无物之阵”。“无物之阵”实际上是一个“鬼阵”，这里各处是壁，随时能碰，然而无形，到处是杀人不见血的暗器，却又静得让人误以为天下太平，你能看到各种各样冠冕堂皇的招牌，它们实际上却空无一物，走进无物之阵的战士就像碰到了“鬼打墙”一样无所用其力。鲁迅说，在中国“所多的是自在黑幕中偏说不知道，替暴君奔走，却以局外人自居，满肚子怀着鬼胎，而装出公正的笑脸，有谁说出自己的观察的是非来，他便用了‘流言’来作不负责的武器”（《华盖集·并非闲话》）；“这种蹲在影子里张目摇舌的人，数目极多”（《热风·随感录》）。这使得走进无物之阵的战士甚至会被反噬为“凶手”，“罪人”。正如鲁迅在《这样的战士》中所描写的：“（战士）举起了投枪……正中了他们的心窝，一切都颓然倒地；——然而只有一件外套，其中无物。无物之物已经脱走，得了胜利，因为他这时成了戕害慈善家等类的罪人”。尽管战士有着孙悟空般善于识破妖魔鬼怪的伪装的“火眼金睛”和顽强的斗志，但是他的反抗和斗争却只能使他变成“唐僧”眼中的罪魁。是非颠倒，黑白不分，在这死的鬼画符和鬼打墙中，鲁迅展示的却正是活的人间相。“无物之阵”是鲁迅在“铁屋子”基础上精心提炼出的具有深厚的历史蕴涵和现实意义的典型意象，它的鬼气、怪诞、荒谬和恐怖，正是这人间地狱的写照。

除此之外，《野草》中带有鲁迅自我个性特征和生命色彩的“影”、“死火”、“长蛇”等主要意象也不同程度地受到佛家文化的启示。佛教认为人生痛苦的最根本原因是“无明”，无明则暗，只有依照佛法修行，才能转迷出觉，脱离苦海，进入“常乐我净”的涅槃世界，因此，佛经中常把种种菩萨行比喻为“明灯”。在种种矛盾困惑中彷徨的鲁迅感到自己既不属于黑暗，也未达到光明的彼岸，而是处在迷悟之间，因此自喻为“影”，以示彷徨于不明不暗之间，“影”这一奇特的意象与佛家的“无明”不无内在的关联。由“影”引申出来的“死火”、“死掉的雨”、“死尸”等都带有“鬼的色彩”，相当恐怖，但又充满了诗情。“蛇”也是鲁迅喜爱的一个意象，在他的作品中有不少关于蛇的暗喻，如“这寂寞……如大毒蛇缠住了我的灵魂”（《呐喊·自序》）；“只有纠缠如毒蛇，执着如怨鬼，二六时中，没有已时者有望”（《华盖集·杂感》），“有一游魂化为长蛇，口有毒牙，不以啮人，自啮其身”（《野草·墓碣文》）等。“蛇”在佛经中也是一个经常出现的喻象，如“四大如毒蛇”；“三心可畏，甚于毒蛇”；“烦恼毒蛇睡在汝心。譬如黑蛇在汝宅睡，当以持戒之钩早并除之”[①]等，鲁迅以毒蛇自喻，暗示自我灵魂中的毒气和鬼气，是必须克服与超越的东西，与佛经中的“毒蛇”寓意相通。

可以说，这些具有浓厚佛家文化气息的象征和隐喻，使鲁迅的《野草》平添了一种奇特的美和怪诞的恐怖，“它们是真正的梦魇，即使那些并未标明是梦的篇章也具有一种不连贯的

---

① 《佛遗教经》，见《中国佛教思想资料选编》第四卷第一册，中华书局 1989 年版。

性质，并因变形的现实而引起人的震骇”[1]。

三

鲁迅一再慨叹“中国原是玩意最多的地方”（《华盖集·并非闲话》），捣鬼装佯的把戏也层出不穷：“现在鬼鬼祟祟的人太多了，实在无从说起”（《两地书·一五》）；“所谓文坛，其实也是如此，鬼魅多得很”（《书信·350313·致萧军萧红》）；“中国是古国，历史长了，花样也多，情形复杂，做人也特别难”（《书信·341206·致萧军萧红》）；以及“在中国做人，一向是很难的，不过现在要算最难，我先前没有经验过”（《书信·致金性尧》）等等。因此，1926 年当他得知友人刘半农得到了在民间失散了近 50 年的《何典》并即将整理校注出版时，他兴奋地说“实在使我很喜欢”（《何典·题记》）。《何典》是清朝乾隆、嘉庆年间上海才子张南庄撰写的一部讽刺性滑稽体章回小说，通篇多用江南一带现成的俗彦、俚语、方言写成，内容则全是鬼蜮世界，“书中引用诸人，有曰活鬼者，有曰穷鬼者，有曰活死人者……其言，则鬼话也；其人，则鬼名也；其事，则开鬼心，扮鬼脸，钓鬼火，做鬼戏，搭鬼棚也。”由于题材、构思、语言及章法上的新颖别致，鲁迅一直留心访求，希望能一睹为快。他称赞《何典》“谈鬼物正象人间，用新典一如旧典”，尤其欣赏它以鬼写人的诡异思路和冷峻笔法，认为它“在死的鬼画符和鬼打墙中，展示了活的人间相，或者也可以说是将活的人间相，都看作了死的鬼画符和鬼打墙，便是

---

① 夏济安：《鲁迅作品的黑暗面》，见乐黛云主编《国外鲁迅研究论文集》，北京大学出版社 1981 年 10 月。

信口开河的地方，也常令人仿佛有会于心，禁不住不很为难的苦笑”（《何典·题记》）。

鲁迅是一个清醒的现实主义者，同时也是一个富于激情的艺术家，他耽于沉思，重视创造，有丰富的艺术想象力。他喜欢《山海经》中的神话，欣赏善写奇谲放诞诗句的“鬼才”李贺，对于《西游记》“使神魔皆有人情，精魅亦通世故”和《聊斋志异》“出于幻域，顿入人间”的艺术想象力更是深表激赏。他之所以喜读佛经，与佛经文学夸诞、神玄、玄想的艺术魅力亦分不开。他称赞“天竺寓言之富，如大林深泉，他国艺文，往往蒙其影响”（《痴华鬘·R题记》），还曾专门出资捐刻《百喻经》。由于佛经中常有“智者以譬喻得解”的说法，善于比譬、广取博喻也因此成为佛经文学的一个显著特点。与中国传统文学相比，佛经中的比喻和寓言不仅数量多，设想奇特，而且有些手法如博喻等更是中国文学中所少见的。正如钱仲联先生所说：“先秦道家哲学著作如《庄子》、《列子》之类，都有些幻想寓言，但比之佛经的上天下地的想象驰骋，真有小巫见大巫之感”。[①]鲁迅说：“华夏民族先居在黄河流域，自然界的情形并不见佳，为谋生起见，生活非常勤苦，因之重实际，轻玄想”（《中国小说的历史变迁》），这种“重实际，轻玄想”的文化性格，随着儒家文化独尊地位的形成而愈益加强。而印度佛经文学却因为“幻化”观的影响，创造了不可思议的时空境界。佛教认为现实如同梦幻泡影，《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影”。由于佛教中的“幻”常常和“化”联在一起，而“幻化”在本质上是一种带创造性的神话思维，它对人们想

① 钱仲联：《佛教与中国古代文学的关系》，见《比较文学研究资料》，北京师范大学出版社1986年。

象力的高度解放和思维空间的拓展是十分有益的，印度佛经文学正因此而展开了想象的翅膀。在空间上，从地狱的惨苦、天堂的富丽、到净土的精妙、佛国的庄严，无奇不有；在时间上，从无始以来的过去，经刹那迁流的现在，直到无量劫后的未来，包括小劫、中劫、大劫、芥子劫、磐石劫等，甚至说一念与百千万劫平等；在变化上，即有宏观的成住坏空，又有微观的生住异灭，众生有六道轮回，佛菩萨有千百亿身……这些上天下地、千变万化的描写，是中国传统文学中所少有的。佛经文学的这一特点，对于鲁迅摆脱现实之束缚，自由地跨越现实与超现实之间的界限，在过去未来现在，地狱天堂人间的广阔时空中自由穿梭，营构出一幅幅奇诡绚丽、扑朔迷离而又警世至深的人、神、鬼、魔的艺术图画显然是起到了不可忽视的推动作用的。在他的笔下，《狗的驳诘》、《立论》、《聪明人和傻子和奴才》、《这样的战士》、《春末闲谈》、《战士与苍蝇》、《扁》、《沙》、《推》等或诞而不谬或幻中见真，或庄从谐出，或涉笔成趣，或令人会心一笑，或促人凝神沉思，都可作为优美而严肃的寓言来读。

驰骋自由的想象力，博古通今的学识，透视历史和现实的智慧与勇气，激活了鲁迅的思绪，也激发了他的战斗意气。在杂文中，他的笔锋常常直指文坛上种种欺世盗名、捣鬼害人的鬼把戏和中国人性格深处的敷衍、世故、妥协、自大、卑怯的保守心态。他知道，有些人"为要显示他伤害你的时候的公正，在不相干的地方就称赞你几句，似乎有赏有罚，使别人看去，很像无私"（《华盖集·无花的蔷薇》）的狡诈，也明白"憎恶我的却总希望我做一个完人，即使敌手用了卑劣的流言和阴谋，也应该正襟危坐，毫无愤怒，默默地吃苦，或则戟指嚼舌，

喷血而死”(《华盖集·碰壁之后》)的阴恶用心。他说自己是一个爱看“变戏法”的人，也是一个常看“造谣专门”专志的人，尤其是看“谣言作家的手段，看他有怎样出奇的幻想，怎样险恶的构陷，怎样躲闪的原形”(《准风月谈·归厚》)。他揭露二花脸艺术的“鬼祟”本质，剖析那“避开社会单责个人”的世故三昧的精义和“切忌发挥、必须含蓄”的捣鬼内幕，以及既要朦胧又要难懂的作文做人骗术，显示出非凡的思想穿透力和大义凛然的无畏气概。他就像《秋夜》中的“枣树”，即使落尽了叶子，也仍要以铁似的枝干直刺“鬼映眼”的天空，使之无处遁逃。鲁迅说，中国人是很有些“喜欢奇形怪状，鬼鬼祟祟的脾气的”(《准风月谈·捣鬼心传》)，因此，战斗的文人必须有勇气撕掉捣鬼者的“鬼脸”，才能捉到乞怜、讨好、撒谎、骗人、吹牛、捣鬼的夜气，那才是“惊人的真的大黑暗”。人鬼混杂、古今杂糅是转型社会必然产生的历史现象，敏锐的洞察力使鲁迅捕捉到过渡时代种种昏暗不明的灰色影子，在《牺牲谟——鬼画符失敬第十三》、《论辩的灵魂》、《新时代的放债法》、《文摊秘诀十条》、《二丑艺术》、《吃白相饭》、《登龙术拾遗》、《看变戏法》、《朋友》、《大小骗》、《现代史》、《世故之昧》、《谣言世家》、《归厚》、《作文秘诀》、《捣鬼心传》等杂文中，他无情地揭露世人的鬼话、鬼心、鬼胎、鬼气、鬼画符、鬼把戏、鬼蜮伎俩，勾勒出一幅幅人鬼混杂、暧昧难明的现代鬼蜮图，这在中国现代文学史上是不多见的。

鲁迅相信：“对手如凶兽时就如凶兽，对手如羊时就如羊，那么，无论什么魔鬼，就都只能回到自己的地狱里去”(《华盖集·忽然想到》)。他批评“中国一向少有失败的英雄，少有韧性的反抗，少有敢单身鏖战的武人，少有敢抚哭叛徒的吊客”

(《华盖集——这个与那个》)，凡事都做得不上不下，温温吞吞，没有活气。他指出无论爱什么，“只有纠缠如毒蛇，执着如怨鬼，二六时中，没有已时者有望”(《华盖集·杂感》)。他之所以喜爱“复仇的厉鬼”女吊，称赞她是“比一切鬼魂更美，更强的鬼魂”(《女吊》)，正因为她纵使到了阴间也仍穿着大红衫子，不肯放过生着病的敌人。这种复仇的意志和信念，正是鲁迅所心驰神往的。鲁迅的性格是极为刚毅的，他说：“假使我的血肉该喂动物，我情愿喂狮虎鹰隼，却一点也不给癞皮狗们吃”(《半夏小集》)，他追求“生命飞扬的极致”的大欢喜与大痛苦，他欣赏永远如粉如沙决不粘连，在日光中蓬勃地奋飞如包藏火焰的大雾的“死掉的雨”，他即使落到了地狱，变成了“死火”，也要冷得使人指头焦灼。[①]在他身上丝毫看不到传统中国人的萎葸、柔靡与优柔，代之而起的是一种真正充满阳刚之气的自信而刚毅、决绝而稳健的现代人格。也正是这种战斗个性和不屈不挠的坚毅品质，使他格外欣赏佛经文学中的论战文字。他曾多次向人介绍专门收集护法文章的《弘明集》、《广弘明集》，指出“佛家的因明学中含有逻辑的思想方法”，对思考和辩论是有益的[②]。由于佛教是在面对内外论敌的激烈战斗中发展起来的，它的辩难技术也因此得到长足的发展，尤其是以破为立、破中有立、破立结合的辩证方法极为成熟。东传入中土后，很长一段时期，由于内部的理论观念不能统一，各学派各宗派矛盾百出，辩难蜂起，这种局面也促使了中国论辩艺术

---

① 参见鲁迅《野草》中的《死火》、《雪》等篇，《鲁迅全集》第二卷。

② 许广平：《鲁迅回忆录·北京时期的读书生活》，《鲁迅回忆录》(专著)(上)。

的发展，并形成了中国佛家思维的一个重要特点，也是优点，那就是“时刻意识到论敌的存在”[1]。我们看专门收集护法文章的《弘明集》和《广弘明集》，可以发现它还收集了不少反佛文学，包括范缜著名的《无神论》等，这不仅显示了编者的气魄与自信，也表明了它勇于论战的热忱。鲁迅也习惯于将论敌的文字收在自己的文集中，可以说，他之偏爱《弘明集》和《广弘明集》可以说是与它们的战斗性与论辩性分不开的。善于演绎、推理严密和长于驳论是鲁迅杂文的一个显著特征，他曾多次批评中国人不重视思辨的逻辑，思维粗疏，不谨严，在某种意义上，佛典论藏和中国佛家文学中所表现的严密的逻辑分析、细致的名相辨析以及热情顽强而激烈的论战态度和驳论与立论相结合的论战方法，都对鲁迅的杂文创作产生了深远的影响。

鲁迅说：“我自己也知道，在中国，我的笔要算较为尖刻的，说话有时也不留情面，但我又知道，人们怎样用了公理正义的美名，正人君子的徽号，温良敦厚的假脸，流言公论的武器，吞吐曲折的文字，行私利己，使无刀无笔的弱者不得喘息。倘使我没有这笔，也就是被欺侮到赴诉无门的一个，我觉悟了，所以要常用，尤其是使麒麟皮下露出马脚，……想用了串戏的方法来哄骗，那是不行的，我知道的，不和你们来敷衍”（《华盖集·我还不能“带住”》）。他斥责释迦牟尼“活在人间，还不如下地狱的稳妥”的业报理论是骗人的“鬼画符”，只能使心志不坚者害怕，退缩。他说自己是不信这一套的，在他看来，得罪人要受报应，平平常常，并不见得怎样奇特，“更坦白地

① 孙昌武：《佛教与中国文学》，上海人民出版社1988年，第238页。

说罢，我所憎恶的太多了，应该自己也得到憎恶，这才有点像活在人间，如果收到的乃是相反的布施，于我倒是一个冷嘲，使我对于自己也要大加侮蔑，如果收得的是吞吞吐吐的不知道算什么，则使我感到将要呕吐似的恶心”（《华盖集续编·有趣的消息》）。因此，他从不惧惮自己灵魂的粗糙和荒凉，也从不向“上帝”或神灵企求平安，尽管他喜欢陀斯妥也夫斯基和但丁，但对他们的上帝观却不以为然，“在这时候，我才确信，我是到底相信人死无鬼的”（《且介亭文集·死》），所以在拟定临终遗嘱时，他毅然决然地写道：“让它们怨恨去，我也一个都不宽恕。”作为一个彻底的无神论者和一个清醒的战士，鲁迅的复仇性格以及他的“不宽恕”思想都给后人留下了无尽的思索。周作人曾借佛经中变相降魔的佛来形容鲁迅的战斗精神和人道情怀：“鲁迅最是一个敌我分明的人，他对于敌人丝毫不留情，如果是要咬人的叭儿狗，就是落了水，他也还是不客气的要打。他的文学工作，差不多一直是战斗，自小说以至一切杂文，所以他在这些方面表现出来的，全是他的战斗的愤怒相，有如佛教上所显现的降魔的佛像，形象是严厉可畏的。但是他对友人另有一副和善的面貌……他的战斗是有目的的，这并非单纯的为杀敌而杀敌，实乃是为了要救护亲人，援助友人，所以那么地奋斗。变相降魔的佛回过来对众生的时候，原是一副十分和气的金面”[①]。应该说，周作人的评价是客观的，中肯的，对于我们全面理解鲁迅的精神和人格也是有启发意义的。

---

① 周作人：《鲁迅的青年时代·鲁迅的笑》，《鲁迅回忆录》（专著）（中），第866页。

第二章

周作人：半是释家半儒家

第一节　从种业论到闭户读书论

一

也许是受"老和尚转世"说的影响，周作人对于佛教始终有一种特殊的亲切感，正式读佛经的时间似乎比鲁迅还早。据他回忆，早在 1905 年，他在南京水师学堂读书时就已开始看《大乘起信论》、《楞严经》、《诸佛要集经》、《投身饲饿虎经》，并曾专门拜访过杨仁山居士。留学日本时期，他一面师承章太炎学习梵语，一面试图以典雅的佛经文体重译《圣经》。不过，周作人大量看佛经还是 1921 年他在北京西山养病期间，查《鲁迅日记》，仅 1921 年 4 到 6 月，鲁迅就为他借阅购置了《佛本行经》、《起世经》、《楼炭经》、《当来变经》、《梵网戒疏》等十几种佛经。30 年代周作人在北大更是有感于佛经"于汉文学的前途也有绝大的关系"，遂于"六朝散文"课外新增

"佛典文学"课。可以说，周作人对佛经文学的爱好是由来已久并且经久不息的，佛教的价值观念、思维方式对他的生命意识、思维方式、人生理念、心理情感以及生活方式都产生了复杂而深远的影响，正因此，他不仅一直保持着读佛经的习惯，而且称自己的思想"半是释家半儒家"(《五十自寿诗》)。

佛教对周作人的影响首先表现在他的"种业论"上。种业论是周作人观察中国社会历史与现实的一个独特视角。在《望越篇》中，他这样写道："一国文明之消长，以种业为因依，其由来者远，欲探厥极，当上涉于幽冥之界。种业者，本于国人彝德，驯以习俗所安，宗信所仰，重之以岁月，积渐乃成，其期常以千年，近者亦数百年。逮其宁一，则思感咸通，立为公意，虽有圣者，莫赞一辞。故造成种业，不在上智，而在中人；不在生人，而在死者。二者以其为数之多，与为时之永，立其权威，后世子孙，承其血胤者，亦并袭其感情，发念致能，莫克自外，唯有坐绍其业，而收其果。"这里的"业"即佛教术语，意为造作，指有意识的发起行动、活动、动作。佛教认为，人的一切身心活动所造作的善恶性质不同的行为必定招致相应不同的果报，《瑜伽师地论》卷三八云："已作不失，未作不得"，即是说业因已造作出来，果报就不会自消失，《涅槃经·憍陈如品》说得更明白："善恶之报，如影随形，三世因果，循环不失"。在周作人看来，种业之可怕正如遗传，造成之后，无论好坏，改变都是不易的，因此，尽管辛亥革命推翻了千年帝制，使国人出于幽谷，迁于乔木，但对民族种业的忧惧，却使他虽步康庄之途，亦有萧条凄凉之感。

具体来说，周作人所感得的民族种业主要有二：其一是由于封建专制统治所造成的对于专制的迷信，使国人尊圣从上，

所畏莫如威，奴性十足。不仅老百姓容易妥协，顺从，对生活没有热烈的爱著，也没有真挚的抗辩，容易与权威的意志妥协，即使是读书人也是唯上是从，除了奉命说话，按谱填词外，没有自己的独立思想和独立人格。正是这种根深蒂固的依附观念和崇拜心理，使国人别尊卑、定有序、尊圣从上的权威主义性格根深蒂固，倘不受制于人，即为暴于国，人人都是“便衣的皇帝”(《谈虎集·真的疯人日记》)。周作人指出，虽然在生活上，中国人存在南北贫富等级之分，但在思想上却是统一的，不为主即为奴，“朱元璋以乞食僧升为皇帝，为暴君之一，此事虽古，可以例今”(《永日集·爆竹》)，即使是陶成章这样熟悉的革命者，在周作人眼中也似乎是明太祖一流的人物，以至于他说：“中国人的大病在于喜欢服从与压制，最缺乏的是对于一切专制之憎恶”。(《雨天的书·托尔斯泰的事情》)鲁迅也曾屡次感叹中国的国民精神中只有官魂和匪魂，“中国人倘有权力，看见别人奈何他不得，或者有‘多数’做他护符的时候，多是凶残横恣，宛然一个暴君”(《华盖集·通讯二》)。其二，则是非理性的嗜杀性。由于在专制社会里，天命不得违，权威不得冒犯，传统不容怀疑，偶有立异，即被剿杀，因此，不仅暴君动辄大兴文字狱思想狱，即使是文人学者也大都以正统派自居，对异己者视若寇仇，动辄欲加以两观之诛。等到了乱世，那种不为上即为奴的权威意识更使得国人“以残贼为功业”[①]，不问恩仇是非，利之所在，虽异族可君，虽同种可杀。正因此，周作人说：“把杀人当作目的，借了这个时候尽量地满足他的残酷贪淫的本性……我相信这在中国总是一种根深蒂

① 周作人：《望华国篇》，1912年1月22日《越铎日报》，署名独应。

固的遗传病，上自皇帝将军，下至学者流氓，无不传染得很深很重，将来中国灭亡之根即在于此”(《谈虎集·怎么说才好》)。在他看来，中国过去的历史之所以在“一治一乱，治者其服刑之日，而乱者其得志之秋”中轮回，是与这种根深蒂固的奴性与嗜杀性分不开的。因此，现在惟有诉诸理性和科学，改良故有种性，中国才可能走出“治乱”轮回的怪圈，步入现代文明国的行列，否则种业困循，民性如故，则中国历史的演进不过是一串“轮回”的把戏。革命是不会有的，虽然可以改朝换代，赤化也是不会有的，虽然可以扰乱杀掠，那花样翻新的改革也无非是一个“羊头村”。

佛教的种业论以及现代的遗传学说使周作人特别强调并寄希望于人的理性自觉，“更始其命，岂有它哉，自觉而已”[①]。但是罪孽在此，觉悟何在?辛亥革命后官威如故，民瘼未苏的冷酷现实，使他深感悲哀，而张勋复辟的丑剧更使他意识到思想革命之迫在眉睫。因此，尽管他对国内局势并不乐观，“五四”时期，他还是和鲁迅一起发出了自己的启蒙呐喊。

二

为了打破国人思想中的专制主义迷信，周作人在倡导新文化时特别致力于价值多元的现代理性精神的建设，以解构传统的定于一尊的一元化思维方式和偶像崇拜心理。首先，他指出，“世间并无绝对的真理”(《艺术与生活·新文学的要求》)；“文化与思想的统一，不但是不可能的，也是不可堪的”(《艺术

① 周作人：《望华国篇》，1912年1月22日《越铎日报》，署名独应。

与生活・新村的理想与实际》)，在他看来，中国传统知识分子之所以容易流入“狂信”、“盲从”和“独断”的怪圈，显得偏狭霸道，便在于他们“相信世间有一种超绝的客观的真理，是为万世之准则，而他们自己恰好了解遵守着这个真理，因此被赋裁判的权威”(《谈龙集・文艺批评杂话》)，这不但是讲文以载道或主张文学为劳农而作的人容易如此，固守一种学院的理论或主义的批评家或信徒也都免不了这个弊病。周作人指出，世间没有生而圣明的人，社会如此复杂，人也不可能掌握所有的知识，任何人及其思想学说都是自己时代的产物，不可能具有超绝时空的永恒价值，也没有理由成为统一思想的依据，因此，一切的至尊至上、终极目的的设想，以及一切绝对、完全、永恒的要求都是虚妄不实，应该抛弃的，“我觉得世界无论变到那个样子，争斗，杀伤，私通，离婚这些事总是不会绝迹的。我们的高远的理想境界到底只是我们心中独自娱乐的影片”(《雨天的书・与友人论性道德书》)。周作人的这种否认终极、绝对、至尊的思想是与佛教缘起论思想相通的。佛教在世界观上否认有至高无上的“神”或“造物主”，在思维方式上否认有任何终极本体存在于事物之前或之后并主宰其发展，即使是佛也要受因果律的支配，虽然他有超人的智慧和能力，但并不能主宰人间的吉凶祸福。尽管在佛教的发展过程中，由于宗教解脱的需要，出现了把佛神化和以“真如”“实相”为本体的佛性论思想，但是从作为整个佛教理论基础的缘起论来看，佛教(尤其是原始佛教)是反对本体论或一元实体论的，这也是周作人认为佛教思想透彻而与之亲近的一个重要原因。他反复声明自己是一个“无信的人”，“宗教的信仰，有如佛教基督教的那一类信仰，我是没有的”；“我的意见大概可以说是

属于神灭论的”(《苦口甘口·我的杂学》)，因此，他之学佛也与一般人走的路径不一样，既不关心佛教中属于高深的学理的本体论玄思，也没有参禅悟道的兴趣，对于描写安养乐土弘扬信仰的《阿弥陀经》更是觉得隔膜，他“只是把佛经当作书来看”，喜欢的是佛教戒律中所体现的对于现世的一种广大厚重的态度，对于废名学佛，终至于谈玄论道，走火入魔，他认为是很可惜的事情。

打破了对于“一尊”和“绝对真理”的迷信的周作人始终强调差异是永远存在的，统一是不可能的。承认差异，保护少数，容忍异端是周作人思想中的一个显著特色。他认为“大同小异是最好的事”，并且“深信将来世界进步，最好的成绩是一个大同小异的世界”①。他反对以任何名义，无论是天地鬼神还是君王主义强制进行思想统一，“借口大同，压迫特殊的文化与思想，那又是一种新式的专制”②，尤其是对于人们的信仰，只能启发他的知识，使他自主地转移，而不能用外部社会势力去裁判，强行干涉，因为思想自由的压迫不必定要用政府的力，人们用了多数的力来干涉少数的异己者也即是压迫。对于“五四”时期出现的一切唯群众之意是从的统一思想运动，周作人明确表示反对，并特别提醒人们注意那些假群众之名进行的对异己者的专制迫害。他指出，世上没有惟一正确的路，通往自由原有许多条路，只要同能达到目的，便不妨走不同的路，即使走同一条路，也可以或走或跑，不必强求一律。

---

① 周作人：《“工学主义”与新村的讨论》，载1920年3月25日《工学》第1卷第5号。

② 周作人：《信教自由的讨论——致陈独秀》，载《晨报》1922年4月1日。

承认差异，使周作人坚决反对思想的“奴隶统一化”而力倡宽容，“我相信西洋近代文明之精神只是宽容，我们想脱离野蛮也非从这里着力不可”(《雨天的书·黑背心》)。宽容并不意味着必须赞同他人或团体的信仰、价值观或行为方式，也不意味着不能批评，宽容只是表明不应当阻止或否认他人有表达信仰、价值观或行为方式的权利。不宽容则意味着你或你所属的团体掌握着绝对真理或者你的思想已达到了终极完满的境界，而这在周作人看来是不可能的。在他看来，对于不同意见或相反意见持宽容态度，不仅可以使自己的信仰在争论与辩析中得到检验，而且也可以使我们基于恐惧的盲目信仰和偶像崇拜转变为基于理智的真正的忠诚，正因此，他说：“怀疑和宽容是必要的精神，不然便是狂信者态度”(《雨天的书·济南道中之二》)，而狂信是靠不住的，它只会使人刚脱离了旧的专断便又落入新的专断。周作人之所以说自己抱有“宗教的恐怖”(《药堂杂文·关于祭神迎会》)，主要即是因为宗教以神祇崇拜为终极目的。作为一种强制性的信仰活动，它更多地诉诸人的情感，而排斥理性和思考，它以谦卑与服从为最大的美德，以怀疑与反抗为最大的罪恶，它使人与外在的他者建立起一种非平等的精神奴役和精神压迫关系，因此，宗教并不能给人带来真正的福音。周作人指出宗教徒为信仰而献身的殉道精神诚然是可贵的，但是那些独居沙漠中，绝食苦祷，或牛皮裹身，或革带鞭背，其目的在于救济灵魂得遂永生的宗教徒“其狂热实在与都市中指挥君民焚烧异端之大主教无以异也”(《苦茶随笔·〈论语〉小记》)。这种非理性的宗教狂热是周作人所最反感，也最忧惧的。在他看来，中国虽不是宗教国，但是封建的专制迷信实质上和原始的图腾崇拜、精灵信仰以及宗教的

一神论并无二致，只是它把这种超自然意识更加精致化、人间化、制度化了而已，因此，中国人的“宗教的狂热则未必更少”(《雨天的书・托尔斯泰的事情》)。

应该说，周作人的思考是深刻的。在传统中国，虽然儒家文化确实具有注重人生实际的唯理倾向，尤其是孔子不重鬼神而重现世宗法关系，但是儒学并没有完全否定鬼神的存在及其主宰现世的力量，也没有在世界的本源、人的存在及其与世界的关系等理论层面说明宗教信仰的本质和意义，而仅是从鬼神的存在与否对宗法关系和社会系统究竟孰利孰弊这一实用立场出发决定自己的取舍，因此，从根本上说，儒学对民间宗教的鬼神信仰的否定是很有限的，它不过是以对现世的世俗权威的崇拜取代了对鬼神的迷信。孔子本人就是一个笃信天命的人，他说“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”(《论语・季氏》)。孔子三畏中，天命是虚，大人(天子、诸侯、长上)、圣人之言是实的，所谓“畏天命”归根到底不过是教人对头上的“大人”命令和书上的“圣人”教训绝对服从，反之就是“不知命”、“不畏天命”的小人，所以对于殷周以来传统的天命、鬼神观念，孔子实际上是保持着的。正因此台湾学者韦政通指出，中国虽然没有基督教式的宗教，“但就宗教意识，宗教情绪言，中国人自古以来，并不稍逊于任何民族”[①]。尤其是在民间，由于二千多年的专制愚民统治，中国民间宗教始终未能彻底超越原始状态，民众的信仰心理在很大程度上仍然集中在上古以来的祈年求雨、驱鬼祛病以及鬼神崇拜、精灵信仰上，尽管后来的

① 韦政通：《儒家与现代中国》，上海人民出版社1990年4月版，第68页。

佛教有许多高级精致的宗教观念和思辨哲学，然而广大民众却始终是把它拉到与自己的需要和观念相适应的文化层次来接受的，正如周作人所说，"平常讲中国宗教的人，总说有儒释道三教，其实儒教的纲常早已崩坏，佛教也只剩了轮回因果几件和道教同化了的信仰还流行民间，支配国民思想的已经完全是道教的势力了"(《谈虎集·乡村与道教思想》)。他列举了现实生活中大量"道教思想的恶影响"，诸如教案、假皇帝、烧洋学堂、打拳械斗、炼丹种蛊、符咒治病等，这些都是相信鬼神魔术奇迹等事所造成的恶果，因此，他一再提示人们注意，"中国人是非宗教的国民。他与别国人的相差只在他所信奉的是护符而非神，是宗教以前的魔术，至于宗教的狂热则未必更少"(《雨天的书·托尔斯泰的事情》)。

一般来说，这种非理性的宗教情绪在社会稳定、皇权强大、生活平和的年代，大都处于潜在的隐伏抑制状态，但是到了皇权衰落、社会动荡不安的时代，随着社会秩序的失范、天灾人祸的加剧以及官方意识形态的破产和人们信仰危机的加强，这时处于文化底层的民间信仰便会喷涌而出，填补意识形态中的真空，并提供一种原始的整合社会各阶层的精神力量。因此，每当皇权衰落和社会动荡时期，民间宗教中非理性情绪不仅风行社会底层，同时也会影响到社会上层。辛亥革命推翻了几千年的帝制，但是在帝制下形成的"主奴关系的宗教观念十分顽固地存着"(《谈虎集·求雨》)，因此，不仅一大批封建遗老感觉精神恐慌，使同善社一类东西重新勃兴，也造成了老百姓思想的真空。周作人深刻地指出，对于遗老，这其实正是他们"对于帝制的迷信的追慕之非意识的表现，因复辟绝望，只能于现世以外去求满足，从天上去找出皇帝及其所属的不测的恩

威米”（《谈虎集·求雨》）；对于老百姓来说，“习惯了的迫压与苦痛，比不习惯的自由，滋味更甜美”（《谈虎集·新诗》），因此，只有觉醒的知识者从中获得了打破偶像的解放感。当此之时，觉醒青年的重要任务之一即是以现代理性精神去启蒙民众，普及教育，推广科学，彻底打破民众心中根深蒂固的偶像意识和权威主义性格，从此自己做主，既不依赖神灵的保佑，也不仰仗任何权威的护持，从迷失已久的兽道鬼道中步入“人道”之途。

相对而言，周作人更喜欢的是理智的孔子和释迦牟尼，而不是耶稣，“耶稣何尝赞成独立，只看山上的垂训已很了然”[1]，虽然他一度希望用能够容纳科学的基督教来一新国民精神，但不久他就意识到“传教式的科学运动是没有用的，最好的方法还只是普及教育，诉诸国民的理性”（《谈虎集·乡村与道教思想》）。对于主要接受佛教产生以前的印度教影响的泰戈尔，他也不太喜欢，认为他与耶稣区别不大，而反对偶像崇拜、容得下异端、宽容而富人情的释迦牟尼，周作人却对他始终抱有好感。佛者，即觉者，与多数主要依靠感情需要信赖神灵救赎的宗教不同，佛教始终以自我觉悟为本，否定外在的神而重自身的净化。它既不主张神秘的偶像崇拜，也不建构虚无缥缈的神学大厦，更不把人的心灵引向难以捉摸的天国彼岸，而是立足现世，以智慧究明自身为主旨，强调生命个体的自我觉悟与自我意识的高度作用，而非天启神谕的神秘力量，这不仅使它“在合乎理性与现实主义方面，优越于西方宗教”[2]，而且也

---

① 周作人：《太戈尔与耶稣》，载1924年6月30日《晨报副刊》。

② 弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社1998年1月版，第97页。

与追求个性解放、反对偶像崇拜的“五四”时代精神相契合，正因此，周作人直到晚年仍劝人读点佛经。而他在“五四”时期之所以对日本的新村表现出不寻常的热情，也正因为它“信托人间的理性，将历来非暴力不能做到的事情用平和的方法做来”(《艺术与生活·访日本新村记》)。作为一个人道主义的自由主义知识分子，周作人不只在政治制度更替的意义上理解革命，他更多地是从文明、文化、历史和人性的角度思索革命的意义及其代价。革命打破了原有的外在规范，使一切都变得可能，因此，随着旧制度的崩溃和传统价值观念的解体，生命中古老而残忍的兽性如报复、仇杀、嗜血以及变态的凶蛮等便会乘机而出，如失控的洪水，尤其是对于像中国这样的一个长期局促在封建专制的黑暗里理性不发达精神不健全的民族，革命更有可能造成一种新的野蛮，这是周作人始终对革命持一种审慎的态度的原因所在。

三

历史的忧患和现实的焦虑使周作人不仅猛烈地抨击传统的偶像意识，而且高度警觉地注视着现实的思想文化和社会运动中新出现的偶像崇拜及其所造成的狂信趋势，他相信，“倘若东方文化里有最大的毒害，这种专制的狂信必是其一”(《雨天的书·济南道中之三》)，因此“凡是偶像破坏的精神都不是‘重来’”(《谈虎集·重来》)。他指出，从承认终极的角度上说，耶之永生、佛之永寂，以及各种欲建天国于此秽土之上的主义，本同末异，不过手段略有不同罢了，而且，在某种意义上“佛教对于人生之奢望过于耶教，而耶教的奢望也过于共

产主义者，共产主义者自然又过于普通政治家”[①]，因此，都必须警惕其中的宗教狂信成分，保持清醒的批判眼光。他对迷信群众的否定，对信教自由的论战，对非理性的排外情绪的批判，对于在儿童教育中强行灌入信仰的反对以及对现代共产主义运动的批评无不集中在其中的“宗教”气息上，这是周作人与众不同的地方。在《外行的按语》一文中，他写道：“在吸著现代空气的人们里，除了凭借武力财力占有特权，想维持现状的少数以外，大抵都是赞成共产主义者”，但是在这种合理的运动中，“许多运动家还是浪漫派，往往把民众等字太理想化了，凭了民众之名发挥他的气焰，与凭了神的名没有多大不同，或者这在有点宗教性质的事业上也是不可免的罢？”（《永日集·爆竹》）正是这种“宗教”气息，使周作人时常有一种“故鬼重来”的悲叹，乐观不起来。不过，这也正是他的思想深刻处之所在。弗洛姆在《为自己的人》一书中指出，如果“宗教”一词不是特指以上帝为中心的体系，那么，我们可以把一切试图对人生的意义作出解答的思想体系和使人自身的存在变得有意义的思想体系统称为宗教体系。在弗洛姆看来，认识这些由文化所形成的世俗追求的“宗教”本质，是理解神经病和非理性追求的关键。他指出，我们很容易为这些目标的世俗性内容所欺骗，并把它解释为性或其他类似生物性追求的结果，而恰恰是这些世俗性目标所激起的狂热信仰，使它“比基督教的任何形式都更接近图腾崇拜和偶像崇拜体系”[②]，并使人类倒回到千年前的黑暗中去。

---

① 周作人：《永日集·妇女问题与东方文明等》，岳麓书社 1988 年 9 月，第 95 页。

② 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店 1992 年版，第 63 页。

如果说群众运动中的非理性“宗教”气息使周作人感到启蒙的艰难，所以，革新的人，非有十分坚持的力，不能取胜，那么知识分子的“狂信”和“独断”以及由这种非理性的“狂信”态度衍化出来的排斥异己、仇视异端的“嗜杀”倾向，则更使他强烈地意识到“种业”的可怕和悲哀。他看到，不仅以维持礼教为业的名流与军阀对稍有不驯的人动辄大开杀戒，普通的市民总喜欢看杀人，就是一些现代青年也容不得不同意见，专“从语言文字外去寻找意义，定为罪案”。排斥异端，以思想杀人，这“决不只是衮衮诸公为然，便是青年也是如此，但看那种严厉地对付太戈耳的情形就可知道，倘若有实权在手，大约太翁纵不驱逐出境，《吉檀伽利》恐不免于没收禁止的累。这种头等时新的运动，根本精神上与维持礼教的反动并无不同，便是要取缔思想；至于思想之能否取缔，使定于一尊，则老头子与少年人都是一样地不明白，也并不曾想到”(《谈虎集·问星处的预言》)。从排日浪潮中留日学生对日本妇女的攻击谩骂，到爱罗先珂事件中中国学生因意见不同而起的刻薄阴毒的人身攻击；从非宗教大同盟中“铲除恶魔”、“灭此朝食而甘心焉”的诏檄露布的口气以及“想把全国舆论去制裁他”的武断，到北京教育界无处不在的“法利赛”空气，无不使周作人感到深深的悲哀，而尤让他寒心和愤怒的是在正常的论战中动辄以官军自居进行思想剿匪的霸道行为。他沉痛地指出：“我们反对别人，不妨把他当作敌人，但没有权利自居于官军而以别人为匪，这种态度实在值得痛斥……我不相信文艺界上会有什么正统正宗，只有不同的趣味。我可以反对与我趣味不

合的作品，但要声明，这是我个人这样说，决不是凭了上帝、皇帝或国旗以及什么之名来申天讨。"①在他看来，这种"天讨"，看似猛烈，实在卑怯。他不明白中国人为什么这样容易结仇成恨，这样不肯宽恕别人，那苦心孤诣的刻薄话，那强词夺理的执辩，那唯我独尊的虚骄以及那随意的猜疑，无聊的攻讦，"这或许是由于专制政治的影响也未可知"②。正因此，在1924至1925年间，周作人比鲁迅更经常地谈到易卜生的《群鬼》，引用G·Le·Bon所说的"死鬼之力"，"我不信神而信鬼，我们都是祖先的鬼的重来，这是最可悲的事"；"我们的敌人是什么？不是活人，乃是野兽与死鬼，附在许多活人身上的野兽与死鬼"；"阿尔文夫人看见他的儿子同他父亲一样地在那里同使女调笑，叫道'僵尸!'；我看了近来的情状怎能不发同样的恐怖与惊骇?佛教我是不懂的，但这'业'——种性之可怕，我也痛切地感到"等等③。这使他的思想从五四时期的"世界主义"又回到"民族主义"上来了，在《元旦试笔》中他写道："民国根基还未稳固，现在须得实事求是，从民族主义做起才好……没有受过民族革命思想的浸润并经过光复和复辟时恐怖之压迫者，对于我们这种心情大抵不能领解，或者还要以为太非绅士态度"。

然而更严峻的事实还在后面，从"三·一八"到"四·一

---

① 周作人：《"文艺界的剿匪运动"》，载《晨报副刊》1923年11月3日。

② 周作人：《私怨的中国》，载1922年10月7日《晨报副刊》。

③ 参见周作人：《五四运动之功过》，1925年6月29日《京报副刊》；《雨天的书·我们的敌人》，第62页，岳麓书社1987年7月；《谈虎集·代快邮》，岳麓书社1989年1月，第104页。

二”这一年多时间里所发生的一系列流血惨案，使周作人的愤怒与失望达到了前所未有的程度，“这些事故压在我的心上，我真不知怎样说才好，只觉得小时候读李小池的《思痛记》时有点相像”（《谈虎集·怎么说才好》）；“现时中国人的一部分已发了风狂，其余的都患着痴呆症”（《谈虎集·〈酒后主语〉小引》）；“此刻现在决不是文明国”（《雨天的书·黑背心》）；“中国现在社会还是中世纪状态”（《永日集·妇女问题与东方文明等》）；“嗟乎，人终于逃不了他的命运，虽然科学家硬叫它曰遗传”①。经过了这场骇人听闻的大屠杀以后，周作人与鲁迅的思想都发生了一些变化，他们都看到了屠刀的威力与文学的无用，都感到了自我力量的渺小。为了对抗专制，救民于水火，鲁迅 1927 年以后投身于集体的政治革命，“和穷困的大众联结，而成为他们的先驱”（《毁灭·后记》），周作人则在佛教种业论以及现代遗传说的作用下，退入书斋，闭户读书，寻根究源地查找病因。他相信物必自腐而后虫生之，不从自己做起，一切都是空话，梦话，白费精神。其实早在 1919 年他就在《论“黑幕”》中指出，“这所做的事只是结果，不必详说。我们最要注意的点，是人与社会交互的关系；换一句话，便是人的遗传与外缘的关系，中国人的根性怎样？他们怎样造成社会？又怎样的被社会造成？总而言之，这中国人与社会能否长进？能否改好？能否存在？”在前进的途中，他之所以一再表示想去“自修胜业”，“想多读一点书，多用一点思索”，“想做自己的

① 周作人：《命运》，载 1927 年 4 月 9 日《语丝》第 126 期，署名山叔。

工作”[1]，即是为此。

四

佛教的种业论以及现代的遗传学说，确实使周作人更多地看到了精神遗传的恐怖，但因此就说他虚无消沉也是不确切的。佛教讲因果报应，主要是指造业者自作自受，既不同于儒家以血缘家庭关系为中心所宣扬的“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”和道教的子孙承受先人罪业的定命论，也不同于基督教的原罪论，它把人的行为与后果直接联系起来，主张自己对自己负责，强调自作自受，因此具有一种道德上的自律意义。佛教主张人不应成为过去定业的奴隶和被动的承受者，而应立足当下的选择，去寻找真理(正道)，不断超越自己，了脱轮回。人尽管不能改变过去，但可以通过当下的行为选择而改变未来，未来是一个开放的充满各种可能性的空间，因此尽管从前世与现世的关系上说，佛教的因果论由于把人当成一种被规定的不自由的存在而显得过于消极，但从现在与未来的关系上看，它又不失为一种积极的说明。这种将人的一切行为后果与作为主体的人的选择及意志相联系的说法颇类似于现代西方存在主义关于选择、责任及承担的看法，只不过存在主义是在一世即现世上论证人的一生行为与后果的关系，而佛教则力主三世，这也是佛教更为深刻更富有历史意味的地方所在。正因此，尽管周作人从历史上找寻民族落后的根源时，他被“种

① 参见周作人：《谈虎集·胜业》，岳麓书社 1989 年 1 月，第 47 页；《启示》，1925 年 3 月 18 日《语丝》第 18 期；《我最》，1925 年 10 月 15 日《语丝》第 47 期。

业”所困，显得悲观，甚至绝望，但是着眼于未来，他还是存在希望和信心的，正如他自己所说，“我的信仰本来极是质朴、明朗，因此也颇具乐观的，可是与现实接触，这便很带有阴暗的影子，因为我涉猎进化论也连及遗传论，所以我平常尊史过于尊经，主张闭门读史，而史书上所说的好事情殊不多，故常有越读越懊恼之概”(《过去的工作·凡人的信仰》)。仔细考察，不难发现，周作人在说“我不知怎的很为遗传学说所压迫”(《雨天的书·与友人论国民文学书》)的同时，也始终强调“这种老祖宗的遗产，我们各人分有一份，很不容易出脱，但是借了科学的力量，知道一点实在情形，使理知可以随时自加警戒，当然有点好处”(《雨天的书·狗抓地毯》)；“我知道了人是要被鬼吃的，这比自以为能够降魔，笑迷迷的坐着画符而突然被吃了去的人要高明一点了”(《谈虎集·后记》)。正是着眼于未来，周作人才能抛弃急功近利的态度，从根本处着手，研究中国问题，在冷静寂寞中产生出丰富的工作，他相信，即使现在无用，“也可播个将来的种子，即使播在石路上，种子不出时，也可聊破当时的沉闷。使人在冰冷的孤独生活中，感到一丝的温味，鼓舞鼓舞他的生意!”[①]

正如周作人所说，中国的隐逸“都是社会或政治的”而非宗教的(《苦茶随笔·〈论语〉小记》)，他从种业论出发走向闭户读书论，既与当时的政治环境有关，也与他自己的学术兴趣分不开，在某种意义上，这也是他从自己的思想原则出发所作出的顺理成章的选择。虽然在行动上不如鲁迅积极，但是他那既不依附更不盲从任何党派的独立的姿态以及在十字街头的塔

① 周作人：《读武者小路实笃君所作〈一个青年的梦〉》，载1918年5月15日《新青年》4卷5号。

里以坚毅顽强的勇气所进行的独立研究与创作，应该说也是难能可贵的。

第二节 茹苦忍辱，斯乃得度

一

和鲁迅一样，周作人一生也不断地说及人生“苦”的命题，我们从他一系列的带苦味、药味的书名，诸如《苦茶随笔》、《苦竹杂记》、《苦口甘口》、《药味集》、《药堂语录》、《药堂杂文》等即可看出他对“苦”的偏好。他不仅将自己的书房命名为“苦雨斋”、“苦茶庵”，而且自称“苦茶翁”。佛教“人生苦”的义谛对周作人的生命意识和生活方式、心理情感的浸润之深是不同寻常的。

由于家庭变故、祖父落狱、父亲早逝、兄弟早夭以及自己的体弱多病，周作人很早就感受到了人世的变化无常和生活的苦涩悲凄，早年日记中常有“满腹牢骚无处发泄，故冬以至春迄皆悲戚(《戊戌日记》)的记录。在杭州陪伴狱中祖父的那一段生活更是给周作人留下了极为阴暗的回忆：“那时环境总是太暗淡了，后来想起时常是从花牌楼到杭州府的一条路，发见自己在这中间，一个身服父亲的重丧的小孩隔日去探望在监的祖父。我每想到杭州，常不免感到些忧郁”。(《永日集·〈燕知草〉跋》)几年以后，祖父终于出狱，但脾气变得十分乖戾，动辄大闹，迁怒一切，使周作人时常感到一种无形的精神迫压。他曾这样分析祖父的“骂人”，“介孚公爱骂人，自然是家里的人最感痛苦……一般人听了也不愉快，因为不但骂的话没有什

么好听，有时话里也会有刺，听的人疑心以为是指桑骂槐，那就更有点难受了”（《鲁迅的故家·百草园》）。在周作人印象中，祖父不仅易怒喜骂，而且苛刻执拗、阴损刻薄，缺少爱心，尤其是对家中的孩子和女人，不便当面斥骂，便以孩子作借口，指桑骂槐，编派故事，明示暗喻，备极刻薄，对于祖母，他更是毫不客气地破口大骂。幼年的周作人是与祖母住在一起的，给他以不可磨灭的印象的，正是祖母的“受苦”形象，“她的瘦长的虔敬的脸上丝丝刻着苦痛的痕迹，从祖父怒骂的话里又令我想见她前半生的不幸。我心目中的女人一生的运命便是我这祖母悲痛而平常的影象”（《谈虎集·抱犊谷通信》）；“我的祖母……在有妾的专制家庭中，自有其特别的苦境……那种苦忍守礼，如不坐石条，不饮龙眼汤的事，正是常有。至于生平不见笑容，更是不佞所亲知灼见也”（《秉烛谈·双节堂庸训》）。周作人后来在写作生涯中特别关注妇女与儿童的命运是与这段阴暗的少年生活有着直接关系的。不过最让他受不了，逼得他只好逃往南京寻找出路的，还是祖父强令他在大热天穿长衫买菜：“我想脱去长衫，只穿短衣也觉得凉快点，可是祖父坚决不许，这虽是无形的虐待，却也是忍受不下去的。”[①]

在南京求学期间，周作人眼界大开，对人生的思考也渐渐深入，但是连续不断的病痛也使刚出家门信心十足的周作人分外感伤，他从 1905 年起开始读佛经也与此相关。佛教的诸受皆苦、三世轮回、世事无常等观点引起他强烈的共鸣，“世界之有我矣，已 20 年矣；然 20 年以前无我也，20 年后亦无我也。则我之为我，亦仅如轻尘栖弱草，弹指终归寂灭耳”（《秋

---

① 周作人：《知堂回想录》，香港三育图书有限公司 1980 年 11 月，第 68 页，561 页，566 页。

草园日记甲叙》）。人生无常，而于此短暂的一生中还要忍受人世强权、专制、礼教的重重压迫，这使周作人深感人世的可悲可悯，人生观亦随之发生了变化："昔主强权，今主悲悯，昔主欧化，今主国粹"，"世人吾昔觉其可恶，则今见其可悲，茫茫大陆荆蕙不齐，孰为猿鹤，孰为沙虫，要之皆可怜儿也"（《顽石日记》）。对于优胜劣汰的生存竞争说，他也不能完全同意，在他看来"茫茫大地，是众生一日一人不得脱离苦趣，斯世界亦一日不能进于文明。固无论强权之说未能中于吾心，而亦万不能引多数幸福之言，于五十百步生分别者也。"[1]

纵观周作人一生，他是始终自觉地站在弱者的立场，反对以任何强权或多数的名义来压迫或牺牲少数和弱者的利益的，他一再提请世人注意："人世苦痛是可悲而伟大的事，史家应首先注意"（《药堂杂文·蔡文姬悲愤诗》）。对于人间苦的深刻体察，使周作人对凡俗人生充满着细微的感受和深刻的同情。厨房的马夫因肺病陡然死去，他为之不安；隔壁卖汽水的伙计被辞退了，他觉得非常的寂寥；胡同口外站着候座的车夫，迎面而来缠着大足的女人都使他感到人间的悲哀和惊恐。正因此，在他的散文中，对妇女、儿童以及穷苦的小民的同情是尤其深刻感人的，譬如他的《五十年前之杭州府狱》中就有一段让人读之内心怦然的回忆："我在故乡一个夏天乘早凉时上大街去，走到古轩亭口，即是后来清政府杀秋瑾女士的地方，店铺未开门，行人也还稀少，我见地上有两个覆卧的人，上边盖着破草席，只露出两只脚——可以想见上边是没有头的，此乃是强盗的脚，在清早处决的。我看这脚的后跟都是皴裂的，是

① 周作人：《孤儿记》，转引自钱理群《周作人传》，北京十月文艺出版社 1990 年 1 月，第 111 页。

一般老百姓的脚……”

在平凡世事中体味到深藏着的“人间苦”，使周作人的散文具有一种不平凡的情感震慑力，而浸润在文字背后的那种无所不在的同情和深沉的悲哀，更是让人读后久久不能释怀。对于强权的反抗与对于弱小的同情使周作人由衷地喜爱大乘菩萨救世济人的弘愿，“觉得其伟大处与儒家所说的尧禹稷的精神根本相同，读了令人感激，其力量似乎比经书还要大些”（《立春以前·十堂笔谈·佛经》）。他曾多次引用《六度集经》中的“众生扰扰，其苦无量，吾当为地，为旱作润，为湿作筏。饥食渴浆，寒衣热凉。为病作医，为冥作光。若有浊世颠倒之时，吾当于中作佛，度彼众生矣”来表达自己的济世弘愿，但是社会的黑暗腐败、自我力量的渺小以及民众的愚昧又使他的心渐渐阴暗起来，“我现今能够如意的改革，可以如意的改革的，不过是这桌上的摆钟石砚墨水瓶的位置，以及歌的行款之类罢了。说起来，原是无可无不可的那些事情罢了。此外真是使我感到不便，感到苦痛的种种东西，我岂不是连一个指头都不能触它一下么?不但如此，除却对了它们忍从屈服，继续的过那悲惨的二重生活以外，岂不是更没有别的生于此世的方法么?”[1]与此同时，对于启蒙者所进行的不讨好的思想革命的命运的洞察，也使他心中充溢着一种难言的悲哀，“(他们)是个孤独的行人，至多有三个五个的旅伴；在荒野上叫喊，不是白叫，便是惊动了熟睡的人们，吃一顿臭打，……因为中国现在政治不统一，而思想道德却是统一的，你想去动他一动，便要预备被那些老老小小，男男女女，南南北北的人齐起作对，变成名

① 周作人：《啄木的短歌》，《周作人文选》第1卷，广州出版社1995年12月，第165-166页。

教的罪人”（《谈虎集·不讨好的思想革命》）。这种知与情的矛盾曾使周作人的内心极度躁乱焦虑，在给朋友的信中，他这样解剖自己的苦闷：“托尔斯泰的无我爱与尼采的超人，共产主义与善种学，耶佛孔老的教训与科学的例证，我都一样的喜欢尊重，却又不能调和统一起来，造成一条可以行的大路”，因此，每当清早听到清彻的山中磬声，他都感觉“仿佛是在催促我们无所信仰、无所归依的人，拣定一条道路精进向前”（《雨天的书·山中杂信》）。但是他又清醒地知道，世间并无所谓思想上的“国道”，人生本来就是充满“苦”的，一切乌托邦的预约都是靠不住的，因此，“在悲哀中挣扎着正是自然之路”（《过去的生命·昼梦》）。正是这种对于人生“苦”的本质的彻悟与正视，使周作人在遭受人生忧患后逐渐复归于平静，并在对人生苦难的咀嚼中养成一种坚忍刚毅的性格。

二

周作人常说自己是一个“无信”的人，“我对于信仰，无论各宗各派，只有十分的羡慕，但是做信徒却不知怎的又觉得十分的烦难，或者可以说是因为没有这种天生的福分罢”（《知堂文集·序》）；“对于一切东西，凡是我所能懂的，无论何种主义理想信仰以至迷信，我都想也大抵能领取其若干部分，但难以全部接受，因为总有一部分与我的私见相左”（《苦茶随笔·重刊〈袁中郎集〉序》）。不过，这种“无信”却决不是虚无主义，而是认为一切存在都是暂时的、有限的、有条件的，没有永恒不变的真理，也没有绝对完美的主义，因此，尽管他推崇过文学救国梦，但是他也指出文学不是万能的，过于注重

文学的社会效果，反而会背离文学的本性，造成新的“载道”文学和侍奉民众的诗人；他热心过新村，但也知道它过于看轻人性的某些弱点的短处；他相信基督教“爱”的理想是好的，但指望其教训的实现却无异于枕边摸索好梦，近于痴人；他喜欢佛教，但又屡屡声称进不到佛教里去；他说自己是儒家，但又不屑与孔子的学徒为伍；他“觉得社会主义是现世唯一的出路”，但又常有“故鬼重来之惧”(《知堂文集·序》)；他一方面对于一切好听的名词都不免怀疑，另一方面也斥责否定一切的虚无论，他说自己不大能同情厌世家，“我疑心所谓厌世家只是非经济破产的乐天家”[1]。在《铁圈·后记》中，他曾这样反驳梭罗古勃的悲观主义与虚无主义，“我的意见，不能与著者相同，以为人的世界究竟在这真实的世界的一面，须与这‘小鬼’奋斗，才是唯一的办法”，既否定唯我独尊的独断论，又拒绝否定一切的虚无论，因此，周作人说自己是一个中庸主义者，“我最喜欢中庸主义，觉得在那里也正是适切”(《谈虎集·北沟沿通信》)；“我的理想只是中庸，这似乎是平凡的东西，然则并不一定容易遇见”(《秉烛后谈·自己所能做的》)。在他看来，中庸不仅是中国传统文化中的固有精华，也是与古希腊文明相契合的优点所在，因此值得发扬。

表面上看，周作人似乎回到了传统，不过仔细分析，不难发现他的中庸主张其实是有着自己的特殊内涵的。“中庸”一词本为孔子所首创，《论语·雍也》曰：“中庸之为德也，其至矣乎”。但在中国，关于“中”的思想，却源远流长。相传尧提出了“允执其中”的命题，孔子及其后学继承并发展了这种

---

① 周作人：《永日集·蔼理斯〈感想录〉抄》，岳麓书社 1998年9月，第56页。

思维模式，把中庸、执中、中和的观点贯穿到儒家的哲学思辨、社会思想、政治理论和伦理学说中，但由于孔子本人是封建等级制度的论证者和倡导者，他认为社会中广泛存在的差别和对立，如君臣、上下、夫妇、贵贱、尊卑、贫富的真实性和神圣性是天经地义，不容置疑的，因此，孔子的“中庸”落实到现实社会生活中决不是没有原则的折衷主义，而是以“礼”为内在根据带有明显的倾向性的价值判断，孔子生前碰壁，死后逢时并不是偶然的。而周作人所谓的“中庸主义”是与“无信”也即“空”相连的，因此它与承认等级制度的孔子的中庸之道形同质异，与相信宇宙的终极处有一个不动的推动者的亚里士多德的意指两极之间的一个中点的中庸伦理观也不尽相同，在某种意义上，周作人的“中庸”更近于佛家的中道。

佛教认为，一切诸法皆因缘和合而生，不是自生的，因此无自性，也即空，但既是缘起，就不是绝对的虚无，也亦即假有。一般人执着假有(即现象)，以为是全高的道，在佛家看来是不对的，必须“空”掉(即进行否定)，但空过了头，也会走向另一个极端即“恶趣空”，因此必须超越有无、真假、苦乐、断常的二极对立，去体悟中道。《大宝积经》卷一百一十二云：“常是一边，无常是一边，常无常是中，无色无形，无明无知，是名中道诸法实现；我是一边，无我是一边，我无我是中，无色无形，无明无知，是名中道诸法实现。”《大智度论》卷四十三亦云：“常是一边，断是一边，离是两边行中道。”所谓“中道”即是脱离二边，不堕极端。作为一种思维方式，佛家中道思想兼顾了性空与假有两个方面而又指向性空，因此，它在本质上与相信存在终极本体的孔子与亚里士多德是有区别的，正如阿部正雄在《禅与西方思想》中所指出，佛教的中道“超越

一切可能的二元性，包括有与否定”，而指向既超越又包括空与有、相与无相的“空”。而这正是周作人“中庸”论的精神向度所在，他是不承认有什么第一因或终极本体的，他的中庸论所要消解的正是那种相信世间有一种超绝的客观真理，并以此自居来裁断他人的独断论，在他看来，正是这种根深蒂固的一元本体论使人们固执己见，非此即彼，偏执独断。他指出，“天下事不能执一而论”（《看云集·论骂人》）；“绝对”是不可能的，“‘彻底’是决没有的事”（《谈虎集·乡村与道教思想》）。他坚决反对那种不是全便是无的极端论，“中庸，实在也可以说就是不彻底，而不彻底却不失为一种人生观，而且这也并不是很容易办的事”（《药堂杂文·汉文学的前途》）。

20 世纪 20 年代中期，周作人之所以引人注目地提出“中庸”主张，主要即是为了对治国内思想界中普遍存在的偏执一方、唯我独尊、宁过无不及的非理性独断论和狂信论，“中国现在所切要的是一种新的自由与新的节制，去建造中国的新文明，也就是复兴千年前的旧文明，也就是与西方文化的基础之希腊文明相合……舍此中国别无得救之道……其实这生活的艺术在有礼节重中庸的中国本来不是什么新奇的事物”（《雨天的书·生活之艺术》），不过同时他也强调“儒教绝不是中国文化的基础”，“他的注重人生实际，与迷信之理性化的一点或者可以说是代表中国民族之优点的，但这也已消灭，现代被大家所斥骂的‘新文化运动’倒是这个精神复兴的表示”[1]。将佛教中的反本体论的中观思想融入到儒家的中庸主义，打破传统儒家对“天”、“帝”、“神”的敬畏和迷信，形成自己独特的

---

① 周作人：《谈虎集·清浦子爵之特殊理解》，岳麓书社 1989 年 1 月，第 323 页。

汇合儒释的现代中庸思想是周作人思想的特殊性与复杂性所在。正如他自己所说："我自己是个中庸主义者，虽然我所依据的不是孔子三世孙所做的哪一部书"(《谈虎集·后记》)；"我说'中庸'也是我理想中的'中庸'"①。正是由于周作人的中庸思想的内核是反独尊、反正统、反圣化、反统一，与非权威与反偶像崇拜的"五四"启蒙思想一脉相承，我们才能理解为什么温文尔雅、中庸随和的周作人竟会时时爆发出甚至比鲁迅更为强烈的"流氓气"或"反叛"的激情。他对旧道德、旧伦理的持久批判，他在六·三事件、陈独秀被捕、三·一八惨案中的激烈姿态，他为保卫李大钊英名和遗孤的仗义之举，他在一九二七年"清党"运动中对蔡元培、胡适、吴稚晖的态度的愤怒与点名批评，他致章太炎的"谢本师"书，他对日本的《顺天时报》的大胆揭露与批判等，都是义正辞严，一点都不含糊的，表现出一个成熟的思想家难得的道义感和敏锐、果敢的思想魄力。

不过，这种"中庸"的态度带给周作人的却是一种两面不讨好、左右受围攻的尴尬苦境，"我的说话永久不免在新的听了以为旧，在旧的听了以为新，这是无可如何的事"(《立春以前·后记》)；"我的理想只是中庸，……一面固似抱残守缺，一面又像偏喜诃佛骂祖，诚不得已也。不佞盖是少信的人，在现今信仰时代有点不大抓得住时代，未免不得合式"(《秉烛后谈·自己所能做的》)。尤其是在二十年代中期以后，一方面是国民党独裁统治下日益严密的思想言论控制，另一方面是与新兴的左翼文学的分歧，话不投机，周作人内心的苦涩与压

① 周作人：《礼的问题》，载1924年12月1日《语丝》第3期。

抑是不言而喻的。他在《草木虫鱼·小引》中说：“有些事情固然我本不要说，然也有些是想说的，而现在实在无从说起。不必说到政治大事上去，即使偶然谈谈儿童或妇女身上的事情，也难保不被看出反动的痕迹，其次是落伍的证据来，得到古人所谓笔祸……我在此刻还觉得有许多事不想说，或是不好说，只可挑选一下再说，现在便姑且择定了草木虫鱼……万一讲草木虫鱼还有不行的时候，那么这也不是没有办法，我们可以讲讲天气吧”。不过，他始终相信自己的路是对的，也“是必要的”(《秉烛后谈·自己所能做的》)，他所期望于青年的也正是这种“有独立的判断，既不服从传统，也不附和时髦，取舍于两者之间自成一种意见，结果是两面都不讨好，但仍孤独地多少冒险而前进”[①]的人生态度。在他看来，那些觉着运势兴旺而归依新说者是不能算是自主之人的。他沉痛地告诫现代学者应以王国维为鉴，“治学术艺文者须一依自己的本性，坚持勇往，勿涉及政治的意见而改其趋向，终成为二重的生活，身心分裂，趋于毁灭，是为至要也”(《谈虎集·偶感》)。对于鲁迅后期加入“左联”，成为党派的“信徒”，他是有看法的。相对而言，他更推崇鲁迅前期既不曾加入同盟会，也没有入光复会，“不求闻达，但求自由的想或写，不要学者文人的名，自然也更不为利”的治学态度和创作立场(《瓜豆集·关于鲁迅》)。

三

与信仰者相反，周作人更喜欢称自己是一个“爱智者”，“单

---

① 周作人：《再谈林琴南》，载1925年3月30日《语丝》第20期。

纯的信仰在个人或者是幸福，但我觉得明净的观照更有兴趣，人生社会实在真是太复杂了，如实地观察过去，虽然身入地府，毕生无有出期，也似乎比一心念着安养乐邦以至得度更有意思”（《点滴·序》）。在他看来，许多人看清楚了事实却又不能抛弃“虚妄的理想”，于是唯有烦闷，这是很可悲的事。他称赞王充、李卓吾、俞理初为中国思想界的三盏明灯，因为他们不承认权威，疾虚妄，重情理，这就是现代精神，他称苏格拉底为中国之孔子，尤其欣赏他的“知道自己无知”的命题。

作为雅典享有盛名的智者，苏格拉底用怀疑的方法，揭露臆想，考问定论，探究人的心灵，破除人们在很大程度上是因为恐惧和敬畏而对道德律所抱的盲目信仰，他是西方第一个为哲学而殉难的哲学家，他以自己的死宣告了思想自由的正当和必要。和苏格拉底一样，周作人也推崇怀疑与否定的思维方法，他相信只有通过不断的否定，才能减少迷妄和虚狂，从盲目的信中解放出来，洞察实相。不过，苏格拉底的怀疑最终走向了“神”，而周作人却始终坚持着“无神论”的人间立场。苏格拉底认为，使这个世界变得如此美好的力量来自神，神能一下看见一切，听到一切，无处不在，并且同时照顾到一切事物。苏格拉底的这种神学目的论直接影响了柏拉图和亚里士多德的哲学，并对欧洲中世纪的哲学和神学乃至近代的哲学和科学发生了深远的影响，正如顾准所说：“这固然是神秘主义，可是它比之把尘世的政治权威视为至高无上，禁止谈论‘礼法’以外的一切东西，确实大大有助于科学的发展。”[①]对于希腊人的好学，周作人是赞不绝口的，“我喜欢礼赞希腊人的好学。好

① 顾准：《顾准文集》，贵州人民出版社1995年，第245页。

学亦不甚难，难在那样的超越利害，纯粹求知而非实用。——其实，实用也何尝不是即在其中。中国人专讲实用，结果却是无知亦无得……中国人如能多注意他们，能略学他们好学求知，明其道不计其功的学风，未始不是好事，对于国家教育大政方针未必能有补救，在个人正不妨当作寂寞的路试去走走耳”(《瓜豆集·希腊人的好学》)。不过，这种求知的态度在现实生活中却往往显得不合时宜，“因为一切以情理为准，对于古今权威便不免多有冲突，很容易被社会目为非圣无法或大逆不道，构成思想狱”(《知堂乙酉文编·孔融的故事》)，结果成了“天下第一大危险事乃是不肯说诳话”(《药堂杂文·读初潭集》)，因此，周作人说“求知识者的先驱的言行十分有悲壮的意味”(《夜读抄·〈兰学事始〉》)。对苏格拉底来说，由于有来自形而上的“神”的精神支撑，他面对人间的非正义和死亡并不特别沮丧，他相信死亡要么就是一场没有梦的睡眠，那自然很好，要么就是灵魂移居到另一个世界里去，在那里，他可以和其他遭受了不正义而死去的人们谈话，可以继续他对于知识的追求，在那里“人们不会因为一个人提出了问题，就把他处死的，绝对不会的。而且除了比我们更加幸福而外，他们还是永远不死的”，因此，他说“让我一死再死吧”①。但是对于“无信”的周作人来说，生本不乐，死亦未必“伟大”，他说自己造不起“不死”这个观念，也反对一切对于“死”的迷信，尤其是带有君恩臣节的封建气息的杀身报恩说。“殉道是难能可贵的，但信与死后即能升天而殉道便没有什么可贵了，知道死了一定落地狱而不以为意，这才是可景仰的英雄”②。

---

① 罗素：《西方哲学史》(上)，商务印书馆1994年版，第125页。

② 周作人：《再谈林琴南》，载1925年3月30日《语丝》第20期。

在周作人眼中，世界确实是“空”的，他所需要的只是觉悟，而不是麻醉和慰藉，这种彻底的清醒的理智主义态度，使他与苏格拉底分手了，而与释迦牟尼以及现代的蔼理斯接近。“智”在佛教中特指人们普遍具有的辨认事物、判断是非善恶的能力或认识，也称智慧。佛教认为，一切众生皆由愚昧无知，即无明、无知一切事物的因果关系及其复杂性，妄起颠倒执着，造成种种的恶业，因而在生死轮回中流转，身心均受诸苦恼逼迫。断除无明烦恼而得解脱即智慧。慧解脱是佛教中一种极为重要的解脱途径，意即从智识上求得解放，通过对因缘和合、无常无我之理的透悟，正确地判断世间名相，不被世俗杂念所缠绕，而求得精神上的澄明透彻之境界。周作人把“对于狂妄与愚昧之察明”当成“这虚无的世间第一有趣味的事”和“一种重大的工作”(《看云集·伟大的捕风》)是与佛教的影响分不开的。

不过，打破了对于包括“死”在内的一切形而上精神归宿的迷信和依赖的周作人，在现实生活中也是时常感到形而上的精神压迫之苦的。正如他自己所说：“只有极少数人能够以科学艺术或社会的运动去代替他宗教的要求，但在大多数是不可能的”(《雨天的书·山中杂信》)；“信仰与梦，恋爱与死，也都是上好的麻醉。能够相信宗教或主义，能够做梦，乃是不可多得的幸福的性质，不是人人所能获得”(《看云集·麻醉礼赞》)，因此，他既同情于老百姓对于鬼神的迷信，也同情在永劫的苦境中产生的“妇女佛教人生观”，甚至对于乱世中耽溺于醇酒妇人的行为也表示能够理解，“我知道在乱世的生活中耽溺亦是其一，不满现实社会制度而无从反抗往往沉浸于醇酒妇人以解忧闷，与山中饿夫殊途而同归，后之人略迹原心，

也不敢加以菲薄”(《看云集·苋菜梗》)。对于现代人在科学文明的洗礼下，既失去了先人可祝福的愚蒙，又没有养成画廊派哲人(stoics)超绝的坚忍，其结果是恰如牙根里露出的神经，困了冷风热气随时增益其痛楚的精神困境，他则尤表深切同情。但是，他自己并不想找“麻醉”的代替品。他相信，对于他这种少信多忧的人来说，而对人世的苦与辱，孤寂与虚空，除了像关公那样醒着割肉，别无他法，“盖世间惟有苦与辱，茹苦忍辱，斯乃得度”(《看云集·麻醉礼赞》)，因此，他特别欣赏佛家对“忍”字的解说，“中国对于忍的说法似有儒释道三派，而以释家所说为最佳”(《苦茶随笔·小引》)。“忍度”为佛家六度之一，谓菩萨由修忍度，能忍受一切有情骂辱击打以及外界一切寒热饥渴之大行，即能断除嗔恚烦恼。周作人极其赞赏杜牧的诗句“忍过事堪喜”，并将此诗题写烧制在他所珍藏的一个花瓶上。他说：“我不是尊奉它作格言，我是赏识它的境界。这有如吃苦茶。苦茶并不是好吃的，平常的小孩也要到十几岁才肯喝。咽一口酽茶觉得爽快，这是大人的可怜处。”(《苦茶随笔·小引》)他也特别推崇“坚忍”的人生品质：他怀念“苦忍守礼”的祖母，称许性情刚毅、“能够坚忍”的母亲，钦佩“以自苦为极”的大禹(《药味集·禹迹寺》)，赞赏对于人生细细尝味，如啜苦酒，一点都不含糊的哥萨克之勇士，他批评“现今盛行的各色新运动，大都充满着轻躁，浮薄和虚假，这正是与坚忍相反的病，也只有相反的坚忍的一味苦药才能医得他好”[1]。所以，虽然早在二十年代初期，周作人就已经尝到了失去单纯信仰之后的“心里空嘶嘶的”好像瞎了

① 周作人：《英雄崇拜》，载1936年10月3日《世界日报》。

之失了棒的苦味，但是他仍在寻找。虽然不知方向是什么，也不能预料未来，但他还是要跑他的路，到了把火把交给接替他的人，归于虚无而无怨尤，这是他与那些一旦理想破灭就归于颓唐的信仰者不同的地方，用他自己的话来说就是“虚空尽由他虚空，知道它是虚空，而又偏去追迹，去察明”（《看云集·伟大的捕风》），这种虚空之追迹，与鲁迅绝望之反抗应该说是异曲同工的。

四

既不满现实，又不遁迹于虚空，于是，在这冰冷的现实里，只剩下了坚忍苦住的一路了。正因此，尽管周作人喜欢李卓吾、袁中郎等晚明文人，但对于他们打破了固有的虚妄却又皈依佛老的信仰，不以为然。他欣赏的是日本兼好法师的“有遭逢忧患感到悲伤的人，不必突然发心剃发出家，还不如若存若亡的闭著门别无期待地度日更为适宜”[①]，他说：“这些非出世的苦行平常我很钦佩”。（《秉烛谈·〈朴丽子〉》）对于佛教里“苦住”的意思，他也特别喜欢，并一度想借作庵名。在《桑下谈·序》中，他这样写道：“所谓苦者不一定要‘三界无安，犹如火宅’那么样，就只如平常说的辛苦那种程度的意义似乎也可以了，不佞乃是少信者，既无耶和华的天国，也没有阿弥陀佛的净土，鉴发到手的乃是南赡部州摩诃至那一地方，那么只好住了下来”。在佛教的宇宙观中，我们所处的世界以须弥山为中心，周围有四大部州，其中北拘卢州，意为“胜州”，没有寒暑疾

---

① 周作人：《“徒然草”抄》，载1925年4月30日《语丝》。

病，衣食丰足，居民逸乐，但此州人耽乐少慧，虽是极乐福地，在佛法中亦被看作八难之一，并不是最理想的。相反，我们人类居住的南赡部州(亦称“阎浮提”，意为“秽”)虽然国土秽恶，且人多欲短寿，但那里的人勇猛强记，具有听闻佛法而勤修梵行的条件，其优劣正同北州相反。周作人以“南赡部州”的典故来表明自己彻底的现世主义立场，这种态度既是儒家的，更是佛家的，正如他自己所说：“不佞自居于儒，但亦多近于外道。我喜释氏之忍与悲，足补儒家之缺，释似经过大患难来的人，所见者深，儒则犹未也”(《过去的工作·凡人的信仰》)。

但是，这种“苦住”主义实行起来却是不容易的，如果说“五四”以后，他能在十字街头建起自己的“塔”，国民党专制独裁时，他可以“闭户读书”的话，那么在日本侵略者的铁蹄踏进国门时，“苦住”下去却难逃同流合污的命运。从周作人的思想实际来看，他坚决反对国民党，但也不完全信任共产党，对于日本，经过多年的潜心研究，他发现日本到底也是东亚的或亚细亚的。虽然日本维新以前学中国，维新以后一切以西洋为标准，但都没有什么大的影响。他一再引用永井荷风在《江户艺术论》中所说的：“现在虽云时代全已变革，要之只是外观罢了，若以合理的眼光一看破其外皮，则武断政治的精神与百年以前毫无所异”。在他看来，日本的专制独裁与中国毫无所异，因此，“中国与日本现在是立于敌国的地位，但如离开现时的关系而论永久的性质，则两者都是生来就和西洋的运命及境遇迥异的东洋人也”，“我仔细思量日本今昔的生活，现在日本‘非常时’的行动，我仍然明确地看明白日本与中国毕竟同是亚细亚人，兴衰祸福目前虽是不同，究竟的命运还是一致，亚细亚人岂终沦于劣种乎……实乃真是漆黑的宿命论

也"[1]。正是这种判断，使周作人感到无地可逃，也一再地感叹多有智慧就多有愁烦，加增知识就加增忧伤，"知识也就是苦，至少知识总是有点苦味的"（《苦口甘口·灯下读书论》）。但他最终还是服从了个人的价值判断，企图以不依附任何一方的苦住来保持自己的超越的"中庸"立场。周作人的附逆下水，原因是复杂的，影响也是极其恶劣的，对此，后人自有评价，但是应该指出的是，他的附逆与前期人格的反差并不是如人们所想象的那样大，以至于不可理解，毋宁说倒是一脉相承，合乎逻辑的。在某种意义上，周作人一生的思想是始终一贯，变化不大的，虽然有发展。倒是历史的风云变幻，使他的"不变"带上了一层扑朔迷离的神秘色彩，他曾深有感触地说："我觉得似乎我辈的病根在于不善变，圣人有言，'穷则变，变则通'，所以我辈只落得一辈子的穷罢了"。[2]也许正是因为"苦住"主义是自己理智思考的结果，而非一时的冲动，周作人才能以坦然的平静的心情去接受历史的审判，自作自受。

苦住阶段，周作人反思得最多的是日本的民族根性与中国的差异以及中国民族前途问题。他发现仅从与西方文化迥异的东方文化的特性即忠君、专制、独裁、迷信等出发，还不能完全解释日本民族的矛盾性，日本人爱美，有礼，富于人情，但是日本人对中国的行为却显得特别的卑劣、丑陋、残暴、无耻，出乎情理的离奇，这是什么缘故呢?在现实的教训面前，周作人不得不承认自己过去仅从异中求同，而不去同中求异全是错

---

① 周作人：《知堂回想录》，香港三育图书有限公司 1980 年 11 月，第 68 页，561 页，566 页。

② 周作人：《北京的近事 二》，《周作人文选》第 1 卷，广州出版社 1995 年 12 月，第 546 页。

的，因为政治情状、家族制度、社会习俗、文学艺术的传统、儒释思想之交流等，取其大同，认为是东亚性，实际上是东洋之公产，至今已为好些民族所共有，而非日本民族固有精神之所在。为了求得日本民族独有之“异”，他把目光转向了日本的宗教，“我平常想，日本民族与中国有一点很相异即是宗教信仰”(《药堂杂文·关于祭神迎会》)，他看到日本国民的信仰“根本的还是本来的神道教”，因此超理性的宗教情绪也特别发达旺盛，“有时离奇狂暴近于发疯，外国有一句格言道，‘上帝叫一个人灭亡，必先使他疯狂’，这句话是不错的，希特拉或德国的国社党是如此，日本的军国也是如此灭亡的”[①]。相比之下，中国人却少有这样的宗教迷狂，虽然中国人对专制的迷信同样是可怕的，但中国人的信仰是实际的、功利的，也是理性的，既没有基督教的每饭不忘的感恩，也没有巫教降神的歌舞，因此中国人的民间信仰虽然多是低级的，但并不疯狂。与日本民族相比，中国人的非理性狂热更多地是来自专制的迷信，因此，中国思想的根柢仍是好的，它与希腊文明更相似，只要加以科学的洗礼、理性的启蒙，是可望把固有的理性精神恢复过来的。这使得20世纪40年代的周作人表现出少有的乐观，“本人平常对于一切事不轻易乐观。唯独对于中国的思想问题却颇为乐观，觉得在这里前途是很有希望的”；“中国幸而有此思想的好根苗，这是极可喜的事，在现今百事不容乐观的时代，只这一点我觉得可以乐观，可以积极的声明，中国的思想绝对没有问题”(《药堂杂文·中国的思想问题》)。也许，周作人得出的结论并不是特别新鲜的，但是这对于他这种“无

① 周作人：《知堂回想录》，香港三育图书有限公司1980年11月，第68页，561页，566页。

信”的人来说却是特别珍贵的，正如他自己所讲，“我们少信的人，不能有彻底坚定的信仰，殆亦可恕也。在这似有希望似无希望的中间，言行得无失其指归，有所动摇乎，其实不然，以消极出来的积极，有如姜太公钓鱼，比有目的有希望的做事或者更可持久也说不定”（《过去的工作·凡人的信仰》）。

自然，周作人的乐观也是有限度的。在他的思考中，另一精神向度即是指向为什么同有理性和中庸的传统，希腊的科学发展起来了，而中国却始终落伍。虽然他把中国后来变坏的原因归结到宋明以后的“考试制度”，但矛头所指却是在儒家自身的矛盾性上，“老实说，我平常是颇喜儒家，却又同时很不喜欢儒家的”，因为“儒家自居的地位不同，前后有主奴之别也”（《药堂杂文·道德漫谈》）。纵观周作人一生，他对儒家的认识是逐步深化的。留学日本时，他批判孔子以儒教之宗，承帝王教法，删诗定亢，“夭阏国民思想之春华，阴以为帝王之右助，推其后祸犹秦火也”，因此疾呼“摈儒者于门外”[①]。“五四”以后以及二、三十年代，有感于国内思想界的混乱，特别是对非理性宗教情绪的警惕，他试图通过对传统儒学中的理性、中庸传统的创造性阐释来重新建构中国精神文化。四十年代周作人重提儒学，并把它作为中国社会政治、文化的基础，更多的出于对中日文化比较反思后的理性选择，虽然也包涵一些政治上的考虑，“孔子的话确有不少可以作我们东洋各国的当头棒喝者”（《风雨谈·〈逸语〉与〈论语〉》）；“孔子中道，

① 周作人：《论文章之意义暨其使命因及中国近时文论之失》，载1908年《河南》第4、5期，署名独应。

遮几为救时之良药，中国为孔子之故乡，其道当可重光"等[1]。不过，不管周作人怎样推崇儒家，怎样承认自己的思想根柢是儒家，他都始终坚持这名称是他自己的，与一般人理解的儒家不一样。周作人的"儒家"实际上是被佛家改造过的反本体论的儒家，因此，它既不同于法家化的"酷儒"，也不同于禅化的"玄儒"，更不同于把"天人合一"作为儒学的宗教性的基础的现代新儒家，而更接近反本体的现代理性主义精神。在某种意义上，周作人的儒家人文主义思想，不仅包含了他对中国过去历史的深刻反省，也包含了他对中国文化未来发展的深沉期待，它是周作人在中西文化、古今对比中冷静思考的结晶，因此，对于他这种以"虚无"(也即他所说的"无信")为底蕴的独立不羁的中庸主义和理性主义思想，我们不能简单地因人废言，而应该回到历史，给以科学的冷静的分析和评价。

综观周作人的思想历程，可以说作为一个爱智者，面对着人间苦、中庸之苦、求知之苦以苦住之辱，他确实是始终忠于自己的思想，一条道走到黑的，这或许也是人们评价他温和中包含着钢铁般的风姿的原因吧。他的得与失、荣与辱、进与退都值得后人好好地总结。

第三节　非正统的杂家

一

从 20 世纪 20 年代中后期开始，"自求胜业"的周作人做

---

① 周作人：《汤岛圣堂参拜之感想》，《周作人集外文》(下)，海南国际新闻出版中心 1995 年 9 月版，第 551 页。

得最多的工作便是读杂书，写杂文，做杂学。

周作人读书之杂是有目共睹的，而且实行的是所谓“非正宗的别择法”（《立春以前·杂文的路》）。仅就传统国学而言，他所杂览的就有八大类：一是关于《诗经》、《论语》之类；二是小学书，即《说文》、《尔雅》、《方言》之类；三是文化史料类，非志书的地志，如《陶庵梦忆》、《清嘉录》、《思痛记》、《板桥杂记》；四是年谱日记家训尺牍类，如《颜氏家训》、《入蜀记》等；五是博物书类，即《农书》、《本草》、《诗疏》、《尔雅》等；六是笔记类；七是佛经；八是乡贤著作。周作人作文之杂也是文坛一绝，在他的文章中，上天下地、三教九流，大至宇宙，微至苍蝇，几乎无所不谈，而且凡有所说，皆能说得合情合理，动人于不知不觉间，使读者增加知识而外，还能有所领悟。谈到自己的文章，他说：“性质夹杂得很，所以姑且称之曰杂文，盖实在是说文体思想很夹杂”（《立春以前·杂文的路》）。40年代，周作人还曾专门写有《我的杂学》一文，举其大略，其杂学计有：非正轨的汉文、非正宗的古书、非正统的儒学、欧洲文学、希腊神话、神学、文化人类学、生物学、儿童学、性心理学、医学史与妖术史、日本的乡土研究、写真集与浮世绘、川柳与落语、翻译与佛经等，令人叹为观止。

周作人的“杂学”思想与章太炎先生的启发和熏陶分不开。1937年，太炎先生去世后，他曾写有《记太炎先生学梵文事》，“太炎先生以朴学大师兼治佛法，又以依自不依他为标准，故推重法相与禅宗，而净土秘密二宗独所不取，此即与普通信徒大异……且先生不但承认佛教出于婆罗门正宗，……又欲翻读吠檀多奥义书，中年以后发心学习梵天语，不辞以外道为师，此种博大精进的精神，实为凡人所不能及，足为后学之模范者

也。我于太炎先生的学问与思想，未能知其百一，但此伟大的气象得以懂得一点，即此一点却已使我获益非浅矣。”太炎先生这种既坚持思想独立性，又兼收百家，不辞以外道为师的博大精进的气象正是周作人所向往和自觉追求的，正因此他不仅称赞蔡元培的兼容并包的自由思想，而且尤为推崇刘半农的杂学，“他的专门是语音学，但他的兴趣很广博，文学美术都喜欢，做诗、写字、照相、蒐书、讲文法、谈音乐。有人或嫌他杂，我觉得这正是好处，方面广，理解多，于处世和治学都有用，不过在思想统一的时代自然有点不合式”（《苦茶随笔·半农纪念》）。至于鲁迅买书借书“差不多专从正统学者们所排斥为‘杂览’的部门下手”，不看孔孟而看佛老，不看正史而看野史，“决不跟着正宗派去跑”的读书法，他更是称颂备至，赞叹不已[1]。

“杂”所对治的是“一”，而“一尊”和“正统”在周作人看来正是中国思想的老毛病。在《杂文的路》一文中，他写道：“中国过去思想上的毛病便是定于一尊，一尊以外的固是倒霉，而这成为正宗的思想也自就萎缩，失去其固有的生命，成为泥塑木雕的偶像。”这种“一尊”思想表现在文艺领域里便是源远流长的“文以载道”观。他指出，这种载道观是不足为训的，无论所载的“道”是什么，它实际上都是使文艺从属于“道”，成为“道”的附庸和工具，丧失了自己的独立价值和存在依据。特别是在中国，由于自古以来就有的政教合一的传统，因此，这“道”常常又是政治、伦理、教化的。在《文学史的教训》中，他写道，世界各民族的文学发展大抵是诗先

① 周作人：《鲁迅的国学与西学》，《关于鲁迅》，止庵编，新疆人民出版社 1997 年 3 月，第 428 页，第 429 页。

于文，而在中国却是例外，中国自《尚书》开始，所写即“都是关于政治的事”，因此，“只是史而非诗”。尽管春秋战国时期，诸侯割据，竞相争霸，礼崩乐坏的社会大裂变，打破了孤立、静态的生活格局，使原本从属于贵族最底层的士阶层从沉重的宗法制羁绊中解放出来，出现了诸子蜂起、学派林立、百家争鸣的气象，也迎来了我国古代散文创作的第一个高峰，但是诸子散文却大都指向政治、军事、人伦教化，而且“对于人生又是那么精通世故，这是古希腊的史家之父所未能及的”。等到汉武帝罢黜百家独尊儒术以后，“文章尽管发达，总是向宫廷一路走去，贾太傅上书著论，司马长卿作赋，目的在于想得到官家的一顾，使我们并辈凡人看了觉得喜欢的实在不大有。”汉魏六朝文章中，略为可观的如陶渊明、颜子推等“大都不是正宗的一派”。而到了唐朝，随着科举制的推行，士大夫进一步被国家挽于彀中，通过文官制度成为政治的依附力量。士原是中国社会中最具独立自主力量的社会群体，现在依附在政治力量上面，仰人鼻息，其独立性便亦随之大为削弱。因此自唐以后，科举之风愈演愈烈，作为中国奴性文化结晶体的载道八股文亦日益成为文坛的正统。八股文的特点是按谱填词，奉命说话，轻文义而重音调，做文的秘诀是熟记好一些名家词谱，临时照填，且填且歌。在周作人看来，八股文的这些特点恰与中国文人根深蒂固的奴隶根性互为表里，“几千年来的专制养成的很顽固的服从与模仿根性，弄得自己没有思想，没有话说，非等上头吩咐不能有所行动，这是一般的现象，而八股文就是这个现象的代表”(《看云集・论八股文》)，其为害于中国实深且远。

首先，这种狭隘的载道观使文人心地偏狭，苛刻严峻，不

近人情，“大抵言文学者多喜载道主义，又不能虚心体察，以至物理人情都不了解，只会闭目诵经，张目骂贼，以为卫道，亦复可笑也”（《夜读抄·画蛇闲话》）。其极端就是产生像海瑞那样被异化的“酷吏”，对自己5岁的女儿亦以礼法苛之，致使其绝食身亡。周作人说：“余平日最不喜海瑞，以其非人情也。此辈实即是酷吏，而因缘以为名，可畏更甚。”（《书房一角·记海瑞印文》）对于文人以卫道自居，周作人也甚是反感，他看到不仅孟子“霸气很重”，以“原道”自居，成为后世偶像的韩愈亦虚骄顽固，鄙陋势利，即使在像他祖父这样普通的读书人身上，他也发现无所不在的专横与霸气。在《知堂回想录》中他这样写道：“他是个翰林出身的京官，只懂得做八股文章，而且性情乖僻，喜骂人，那种种明比暗喻指桑骂槐的说法，我至今还很厌恶。”正因此，周作人认为“世间最可怕的是狭隘，一切的干涉与迫害就都从这里出来的。中国人的宿疾是外强中干，表面要摆架子，内心却无自信，随时怀着恐怖，看见别人一言一动，便疑心是在骂他或是要危害他，说是度量窄排斥异己，其实是精神不健全的缘故”（《瓜豆集·北平的好坏》）。周作人深刻地指出，这种霸道的正统派态度是要不得的东西，“只能为圣王效驱除异己之用而已”，中国历史上之所以多有大逆不道即对于主权者不敬而造成的文字狱思想狱，是与这种道学家充斥国中分不开的。暴君的杀人，明眼人终自知道，文人的卫道杀人，则因罪在离经叛道，“一般人觉得仿佛都被反对在内，皆欲得而甘心，是不但暴君欲杀，暴民亦附议者也。为犯匹夫之怒而被杀，后世犹有怜之者，为大众所杀则终了矣。虽或后来有二三好事者欲为平反，而他们自己也正为大众所疾视，不独无力且亦甚危事也”（《秉烛后谈·谈

文字狱》)，这是最让人痛心的。其实早在1907年，周作人就猛烈抨击过孔子的“邪正”说，“夫邪正之谓，本亦何常?此所谓正，特准一人为言，正历王雄主所喜，而下民之所呻楚者耳”[1]。后又在《谈文字狱》中指出“孔子杀少正卯可以说是思想史上以思想杀人的较早的一例”，其为害于后者深且巨。

更为严重的是在这种狭隘的载道一元论思想的作用下，中国传统文学事实上被引向了一个极其偏窄单一的发展轨道，在道学家眼中，“礼法”以外的一切学问艺术不仅不足观，甚至完全没有存在的权利，因为它们无关于世道人心，于世无补。从历史上看，先秦儒家强调文艺的政教作用，把文艺和政治紧密联系起来，服从于明确的功利目的，这在当时是有积极的作用。在我国文学史上，强调文艺为政治服务，强调文艺的思想教育作用，反对脱离现实，无病呻吟，反对低级庸俗，徒务浮华，代不乏人，但是儒家文艺观有一个根本弱点，即是忽视文艺自身的特殊性和内部规律，因此往往把文艺变成政治的附庸。随着儒学在汉代被定为正宗，成为占统治地位的官学，外在的政治要求与内在的功利倾向合而为一，于是此后历代强调“道统”、“文统”的文人学者们便愈骛愈远，正如周作人所指出，在传统文学中，即使是非正统的小说笔记亦大半是“正统的”，“典章，科甲，诗话，忠孝节烈，神怪报应，讲来讲去，只此几种，有时候翻了二十本书结果仍然是一无所得。我不知道何以大家多不喜欢记录关于社会生活自然名物的事，总是念念不忘名教，虽短书小册亦复如是，正如种树卖柑之中亦必寄托治道，这岂非古文的流毒直渗进小说杂家里去了么?”(《苦

① 周作人：《论文章之意义暨其使命及中国近时文论之失》，载1908年《河南》第4、5期，署名独应。

茶随笔·洗斋病学草》)除了文以载道，戏曲、音乐、绘画亦是载道的工具，即使是民间制作的技艺精良的姑苏板画也充满着五子登科、得胜封侯、岁寒三友等士大夫思想，远比不上学了中国技术却又自成一家的日本民间的浮世绘。

在这种载道一元论的束缚下，中国文人一向不大注意记录妇女、小儿以及普通百姓的生活，即便是记录民间风俗琐事的岁时风土记之类亦“差不多是谱录一类，不大有注意社会生活讲店头担上的情形者”(《夜读抄·一岁货声》)。中国文人以卫道为至高无上的使命，读书即是为了代圣贤立言，因此，从来不以求知为治学的目标，也少有以追求知识为目的的学者，即使博学明辨如刘勰者亦以征圣宗经为己任，“显露出一种教徒气，处处不能忘记他的圣道，不及东周时代的亚列士多德之更是客观的”。[1]至于一般的文人学士，则更是“格物往往等于谈玄”，因此，“我们如想有点科学小品看看，还得暂时往外国去借。说也奇怪，中国文人大都是信仰‘文艺政策’的，最不高兴人家谈苍蝇，以为无益于人心世道也，准此则落叶与蚯蚓与轮虫纵说得怎么好亦复何用，岂有人肯写或准写乎?”(《苦茶随笔·科学小品》)不仅如此，载道一元论也影响到中国传统文学、美术的形式与风格，尤其是滑稽幽默成分的缺少等即是明证。正如周作人所指出，笑话虽古已有之，但后来被士大夫看不起，因此便少见著录，“缺少笑话似乎也没有什么要紧，不过这是不健全的一种征候，道学与八股把握了人心的证据”(《风雨谈·日本的落语》)。

不过，尽管儒家美善合一，以善为主把伦理价值作为审美

---

① 周作人:《苦雨斋序跋文·〈文学的艺术〉译本序》，《周作人文选》第2卷，广州出版社，1995年12月，第98页。

的主要标准的传统文艺观在我国古代文学中长期占有正统和独尊的地位，但是仍有不少作家突破了儒家的樊篱。在这过程中，除了老庄思想的影响外，佛教的影响也是不可忽视的，正如周作人所说，“正统派照例是儒教徒，而非正统派便自然多逃儒归佛”(《苦茶随笔·重刊〈袁中郎集〉序》)。他所喜欢的傅青主、舒白香、陶渊明、颜之推、袁中郎、李卓吾、俞理初等大都是汇合儒释或再加一点老庄，思想宽博、高爽明达、毫不偏执的人。

二

在对中国传统文学的反思中，周作人强烈地意识到印度佛经文学的伟大和超迈，他不断地在文章中说：“我觉得要了解中国的思想和文艺，佛教这一方面的许多东西不可不知道一点”；“佛教文学是何等伟大，但是中国学者能有几人是研究得有成绩，很叫人失望”。[①]他认为，印度佛经文学的最大特点是明智通达，理而有情，足补中国文学之缺。他曾举《贤首戒疏》中“食肉戒”中“一切众生肉不得食，夫食肉者断大慈悲佛性种子，一切众生见而舍去，是故一切菩萨不得食一切众生肉，食肉得无量罪”，加以说明云：“我读旧约《利未记》，再看大小乘律，觉得其中所说的话要合理得多，而上边食肉戒的措辞我尤为喜欢，实在明智通达古今莫及。”(《看云集·吃菜》)《大爱道比丘尼经》中的“酒戒”也是周作人爱引用的一段，文云：

---

① 参见周作人：《从小乘戒到大乘戒·译者附记》(载1930年3月10日《益世报》第82期)；《略谈中西文学》，《周作人集外文》(下)，海南国际新闻出版中心1995年版，第374页。

“不得饮酒，不得尝酒，不得嗅酒，不得鬻酒，不得以酒饮人，不得言有疾欺饮药酒，不得至酒家，不得与酒客共语。夫酒为毒药，酒为毒水，酒为毒气，众失之源，众恶之本。残贤毁圣，败乱道德，轻毁致灾，立祸根本，四大枯朽，去福就罪，靡不由之。宁饮洋铜，不饮酒味。所以者何?酒令人失忘，迷乱颠狂，令人不觉入泥犁中，是故防酒耳。”周作人说：“这是一篇很好的小品文，我很觉得欢喜，此经是北凉时译，去今已一千五百年了，读了真令人低徊慨叹，第一是印度古时有这样明澈的思想，其次是中国古时有这样轻妙的译文，大可佩服，只可惜后来就没有了。”(《秉烛后谈·关于〈酒戒〉》)此外如鸟身自为主、小大自休、莫令余人得恼等戒条中所体现的宽博明达、富于人情的慈悲境界亦屡屡引起他的赞叹，“鸟身自为主，——这句话的精神何等博大深厚，然而又岂是那些提鸟笼的朋友所能了解的呢?”“我们现在虽然不能再相信六道轮回之说，然而对于这普亲平等观的思想，仍然觉得他是真而且美”(《雨天的书·山中杂信》)；“这莫令余人得恼一句话我最喜欢，佛教的一种伟大精神的发露，正是中国的恕道也”(《风雨谈·谈戒律》)，而在中国自古所传却多有“横霸的教条，如天王圣明臣罪当诛，父叫子亡不得不亡，饿死事小失节事大等，都不免为边见，只有喜偏激而言行不求实践的人，听了才觉得痛快过瘾，却去中庸已远，深为不佞所厌闻者也”(《秉烛谈·〈朴丽子〉》)。

在周作人看来，印度先贤十分周密地注意于人生各方面，自吃菜饮酒、劈柴买肉(小乘教戒肉食)以至于入厕便利之事，“都说得那么委曲详尽，又合人情物理，这真是难能可贵的事，中国便少这种精神”(《苦竹杂记·入厕读书》)。不过，最让

周作人感佩的还是佛教对于小儿、妇女的关爱体恤护持的慈悲情怀。他曾多次征引《大智度论》中“小大自休”的故事，“辟如人有一子，喜不净中戏，聚土为谷，以草木为鸟兽，而生爱着，人有夺者，嗔恚啼哭。其父知已，此子今虽爱着，此事易离耳，小大自休。何以故?此物非真故。”他深有感触地说：“此父真可谓解人。龙树造论，童寿译文，乃有如此妙趣，在支那撰述中竟不可得，此又令我怃然也。小大自休，这是对于儿童的多么深厚的了解，能够这样懂得情理，这才知道小儿的游戏并非玩物丧志，听童话也并不会就变成痴子到老去找猫狗说话，只可惜中国人太是讲道统正宗，只管叉手谈道学做制艺，升官发财蓄妾，此外什么都不看在眼里。”(《秉烛谈·江都二色》)印度妇女的地位在社会上本来甚是低微，未必能比中国更好，在宗教上被视为秽恶，读有些佛教经传，几乎让人疑心是彻底的憎女家所作，“但是佛教的慈悲的精神有时把她们当做人类看待，对于人或物又总想怎么去利济他，那么其时便很有不同”(《药堂语录·女人三护》)，“三护”可以算作一个例子。所谓“三护”是指唐沙门慧苑《华严经音义》卷四所云：“女人志弱，故籍三护，幼小父母护，适人夫婿护，老迈儿子护。”“护”即慈悲利他之义。中国讲“三从”，完全是站在男人的立场说话，佛教讲三护却完全是慈悲利他之意。即使是像《刘香女》宝卷，尽管所宣扬的都是一些低级的佛教思想，所指示的出家修行的解脱法也是一条往下走的路，但是由于它“完全以女人为对象，最能说出她们在礼教以及宗教下所受的一些痛苦”，因此能够深入民间，特别是在一般中下层妇女中间。《刘香女》宝卷给她们灰暗悲苦的人生带来的精神安慰是不可简单抹杀的，正如周作人所说，“其对妇女的同情则自深厚，惟爱

莫能助，只能指引她们往下走去，其态度亦如溺女之父母，害之所以爱之耳。我们思前想后良久之后，但觉得有感慨，未可赞同，却也不能责难，我所不以为然者只是宝卷中女人秽恶之观念，此当排除，此外真觉得别无什么适当的话可说也。”(《瓜豆集·刘香女》)佛经文学的伟大和厚重，使周作人感到平常士大夫辟佛，大抵只骂倒世俗和尚而已，“于佛教精神全不曾理会得……大约自韩愈以来一心只想道统，以明其道不计其功为口实，便以为天下最高的只有一种人，便是讲学家，这在佛教还够不上小乘，大抵等于唱经的和尚罢”(《药堂杂文·释子与儒生》)。

在周作人自己的散文中，他对普通人的普通人生也是充满了一种琐细、和煦的关怀的。从他们日常的衣食住行到节假日的娱乐休闲和对死的恐怖对鬼神的迷信，他无不表现出甚深的理解和同情。他说：“我并不以为人可以终日睡觉或用茶酒代饭吃，然而我觉得睡觉或饮酒喝茶不是可以轻蔑的事，因为也是生活之一部分。”(《雨天的书·上下身》)他反对禁止旧历新年的做法，“其实最享乐旧历新年的农工商他们在中国是最勤勉的人，平日不像官吏教员学生有七日一休沐，真是所谓终岁作苦，这时候闲散几天也不为过，还有那些小贩趁这热闹要大做一批生意，那么正是他们工作最力之时了”(《夜读抄·广句》)。他同情人们在工作之余的闲适、娱乐，并曾专门著文谈娱乐。他认为，自竞渡游春以至讲古今，或坐茶店，站门口，嗑瓜子，抽旱烟之类，凡是生活上的转换，非负担而是一种享受的都可以算在娱乐的范围里，只要不影响他人，这种娱乐是必要的。他指出，“我们于日用必需的东西以外，必须还有一点无用的游戏与享乐，生活才觉得有意思。我们看夕阳，看秋

河，看花，听雨，闻香，喝不求解渴的酒，吃不求饱的点心，都是生活上必要的——虽然是无用的装点，而且是愈精炼愈好”（《雨天的书·北京的茶食》）。他批评清高的文人“平常只会梦想，所见的或是天堂，或是地狱，但总不大愿意来望一望这凡俗的人世，看这上边有什么人，是怎么想”（《看云集·水里的东西》）。这些话看起来极寻常平易，但是那样宽广的眼光，深厚的思想，却实是不易的。

将自己真切的关怀投注到普通人生的各个角落，使周作人在人们熟视无睹的地方，写出了许许多多“人人笔下无”的动人文章。做锡箔的、抬轿的、摇船的、做木匠的、箍桶的、做泥水工的以及各色小商小贩全被他满怀兴致地写到，鸡肫豆、药萝卜、豆腐干、咸豆豉、甘蔗、荸荠、黄菱肉、麻花摊、虱子、金鱼等一些上不得台面的东西也被他引人注目地带进文苑。尤其难得的是周作人的描写是那样地纤悉周备、委曲近情，充满了生活的原汁原味，如他对绍兴“夜糖”的介绍：“绍兴如无夜糖，不知小人们当更如何寂寞，盖此与炙糕二者实是儿童的恩物，无论野孩子与大家子弟都是不可缺少者也。夜糖的名义不可解，其实只是圆形的硬糖，平常亦称圆眼糖，……亦有尖角者，则称粽子糖，共有红白黄三色，每粒价一钱……梨膏糖每块须四文，寻常小孩多不敢问津。此外还有一钱可买者有茄脯与梅饼。……梅饼者，黄梅与甘草同煮，连核捣烂，范为饼如新铸一分铜币大，吮食之别有风味，可与青盐梅竞爽也。卖糖者大率用担，但非是肩挑，实只一筐，俗名桥篮，上列木匣，分格货糖，盖以玻璃，有木架交叉如交椅，置篮其上，以待顾客，行则叠架夹胁下，左臂操筐，俗语曰桥。虚左手持小锣，右手执木片如笏状，击声镗镗然，此即卖糖之信号也，

小儿闻之惊心动魄，殆不下于货郎之惊闺与唤娇娘焉。”(《药味集·卖糖》)这种不避琐细、娓娓道来的细腻真切的笔法，周作人之后，大概只有沈从文可以比拟。尽管周作人的学问和思想博大精深，非常人能及，但他在行文时却始终能以一颗平常的心，平实中肯的语气，条理清晰地将深奥或复杂的对象清楚明白地表述出来，态度诚恳谦和，不愠不火，文风质朴而儒雅，这不但需要通透的智慧和卓越的识见，而且还须持有一副慈悲平等的胸怀。文章的风格，是一种生命形态的呈现，恬淡、宁静、谦和、悲悯、不急不躁，超乎一切得失和恩怨之外，不违一切而又参透一切的自然而又略带苦涩的小品文，展示的正是周作人悲欣交集而又归于平淡的人生境界。

打破了传统形而上学的本体观、中心论的周作人或以“常人”、“凡人”自称，关心常识、常理、常情，或以“杂家”之名研究被以“正统”之名所放逐的边缘学科，或以文坛局外人的身份冷眼看世，即有言说，也决无“惟我独尊”的霸气，跃然纸上的是他一贯的对于社会和人生宽容、平和的心态。对一元中心和霸权的反抗和拒斥、对价值多元的肯定和提倡使周作人在某种程度上契合了反中心、反本体、反元话语的后现代哲学思想，这是不奇怪的。

三

在周作人看来，八股文现在虽然没有了，但是载道一元论的思维方式不变，则八股文的精神就不会死灭。为了使文学从狭隘的工具论中独立出来，他一再强调文学有“远功”而非“实

用"[1]，有"独立的艺术美与无形的功利"(《自己的园地》)，尽管"功利的批评也有一面的理由，但过于重视艺术的社会的意义，忽略原来的文艺的性质，他虽声言叫文学家做指导社会的先驱者，实际上容易驱使他们去做侍奉民众的乐人"(《自己的园地·诗的效用》)。二十年代末三十年代初，革命文学兴起后，阶级论盛极一时，对于左翼文学以文艺作为政治的手段，过于强调集体、阶级、政治、斗争等革命功利目标的作法，周作人是不以为然的，尤其是左翼作家在论争中所表现出来的宗派主义情绪和武断粗暴的文风，更让他感到"忧惧"，"他们虽似极左而实乃极右的一种国粹的狂信者。不佞平常为遗传学说(古人所谓'业')所威胁，睹此更为栗然"[2]。因此，他一再声明自己是"不主张文学有用的"；"文学是说艺术的著作，用乃是政治宣传或道德的教训"；"凡奉行文艺政策以文学作政治的手段，无论新派旧派都是一类，则于我为隔教，其所说无论是扬是抑，不佞皆不介意焉"(《苦竹杂记·后记》)。这里的"无用"显然是相对"误用"而言的。在周作人看来，"文学即宣传之主张在实际上并不比文以载道好，结果都是定于一尊，不过这一尊或有时地之殊异罢了"(《立春以后·文学史的教训》)。

为了打破人们对于载道观的迷信，他除了从民俗学、人类学的角度出发指出，文字只是在民俗上有极大神秘的力，实际却无一点教训的效力之外，还借用禅宗的语言观指出，"文章

① 周作人：《论文章之意义暨其使命及中国近时文论之失》，载1908年《河南》第4、5期，署名独应。

② 周作人：《致曹聚仁》，1934年10月20日《人间世》第14期。

的理想境界我想应该是禅，是个不立文字，以心传心的境界，有如世尊拈花，迦叶微笑，或道一声‘且道’，如棒敲头，夯地一下顿然明了，才是正理，此外都不是正路”(《看云集·志摩纪念》)。禅宗认为，现有的知识、概念、思维方式、语言文字都是人类精神上的束缚和迷障，因此要认识人类自己的本来面目并获得心灵的彻悟，必须冲破现有语言概念的束缚，同时在禅宗看来，语言的表达受人类现有的知识和思维方式的制约，它的功能是有限的，而人类对于宇宙的认识是没有止境的，因此必须打破“文字障”。周作人之所以认为，我们说话作文，听别人的话，读别人的文，以为互相理解了，这实在是一个聊以自娱的好梦，是与禅宗语言观的影响分不开的。谈到自己的创作，他说也只是结点缘罢了，他曾在《结缘豆》中这样阐释自己的创作观，“我很喜欢佛教里的两个字，曰业曰缘，觉得颇能说明人世间的许多事情，仿佛与遗传及环境相似，却更带一点儿诗意”，人之所以要结缘，这或许是不安于孤寂的缘故吧，“人是喜群的，但他往往在人群中感到不可堪的寂寞，有如在庙会时挤在潮水般的人丛里，特别像一片树叶，与一切绝缘而孤立着”。在周作人看来，这种孤寂的人生痛苦是无法解除的，因此，平常人想用结缘豆或结缘饼来施行拔除，他却只要能够结点文字缘，求得一二知友了解就很满足了，“此外不能有所希求，而且过此也就有点不大妥当，假如想以文艺为手段去达别的目的，那又是和尚之流矣。”借佛教里的结缘活动来表述自己的文艺观，既新颖别致，又富于诗情，足见周作人对佛教知之之深。

为了给在政治文化的包围中的文学开辟出一块“自己的园地”，“五四”以后，周作人重新评价并肯定了晚期文学的文学

史意义，提倡抒情写意的小品文。他指出，尽管从艺术的角度看，晚明文学的成就有限，但是“中郎反抗正统的‘赋得’文学，自是功在人间”（《苦茶随笔·重刊〈袁中郎集〉序》）。在《〈梅花草堂笔谈〉等》中，周作人这样论述道：“明朝的文艺与思想本来没有多大的发展，思想上只有王学一派，文艺上是小说一路，略有些创造，却都在正统路线以外，所以在学宗程朱文宗唐宋的正宗派看来毫无足取，正是当然的事。但是假如我们觉得不必一定那么正宗，对于上述二者自当加以相当注意，而这思想与文艺的旁门互相溷合便成为晚明文坛的一种空气，自李卓吾以至金圣叹，以及桐城派所骂的吴越间遗老，虽然面貌不尽相似，走的却是同样道路。那么晚明的这些作品也正是很重要的文献，不过都是旁门而非正统的，但我的偏见以为思想与文艺上的旁门往往要比正统更有意思，因为更有勇气与生命。”正是在反正统、反礼教、反八股、反载道的意义上，周作人认为晚明文学“里边包着一个新文学运动，与现今的文学也还不是水米无干者也”。应该说，周作人的看法是有见地的。

打破了狭隘的“有用论”束缚的周作人，为自己赢得了一个广阔的表达空间，“简直说世间无一不可言”（《看云集·〈草木虫鱼〉小引》），但也是有代价的。在社会腐败、政治黑暗、民族危亡的时代，不去关心国家治乱，解决急迫的政治问题，而去倡导抒写性灵的“小品文”，这使周作人不得不承受巨大的道义压力。尤其是在 20 世纪 30 年代中期，迫在眉睫的民族危机客观上要求作家调整视线为民族的独立而呐喊战斗，时代需要的是鲁迅式的能战斗的匕首投枪式的杂文，周作人却始终坚持自己的非正统的杂家立场，虽合理却不适宜，受到批判是

理所当然的事情。正因此，他说：“拙文貌似闲适，往往误人，唯一二旧友知其苦味”（《药味集·序》）。对于指责他消极遁世的批评，他认为是“隔教”（《夜读抄·后记》），对于希望他多作闲适小品的人，他说“未免错认了门面”（《过去的工作·两个鬼的文章》），他相信自己即使是“趣味之文里也还有叛徒活着”（《泽泻集·序》），绝非单纯的闲适避世之作。不过也应该指出，尽管在他这种不合时宜的固执中确实包含着一些合理的追求，但周作人对小品文的提倡在当时的社会环境里也确实是产生了一些不好的影响的，对此，我们也应该本着科学的态度和实事求是的精神给予仔细的辨析和考察。

第三章

瞿秋白：为信仰而战的革命家

第一节　菩萨行的人生观

瞿秋白出生在常州的一个世代读书世代为官的仕宦书香之家，但到他出生时，家运已经开始下滑。虽然也过了好几年十足的少爷生活，但中学还未毕业，他就不得不辍学养家，母亲也因债台高筑，无力偿还，被逼自杀。从此，一家星散，四处漂泊，寄人篱下。从养尊处优的少爷到一无所有的寄食者，瞿秋白饱尝了人情冷暖，世态炎凉，亲眼目睹了封建大家庭中的分子“面面相觑地带着礼教的假面具，背地里嫉恨怨悱诅咒毒害，无所不至”(《饿乡纪程》,《瞿秋白文集》(文学编)第1卷，人民文学出版社1985年，下同)的残酷事实，悲愤地写下了“亲到贫时不算亲，蓝衫添得泪痕新，饥寒此日无人问，落到灵前爱子身”的辛酸诗句。家庭的不幸使他愤世疾俗，精神抑郁，社会的黑暗也不断地强化他的厌世悲观情绪。他痛恨列强的侵略和清王朝的暴政，关注孙中山领导的反清革命，但轰轰烈烈的辛亥革命却以失败告终，这使他倍感幻灭。家事与国事、内

忧与外患的双重冲击，使瞿秋白感觉自己仿佛“牢锁在心灵的监狱里”，“精神上判了无期徒刑”，“人生的意义，昏昧极了”（《饿乡纪程》），他之读佛经与这种精神苦闷是分不开的。另一方面，瞿秋白的父亲信奉道教，对黄老之学颇有研究，受其影响，瞿秋白年轻时即“对‘老’‘庄’特殊有研究”①。佛道相通，在苦闷中，他由道及佛也是很自然的事情。

不过，瞿秋白正式阅读佛家经典，还是在 1916 年 2 月，他为谋生到湖北黄陂姑母家小住期间。在表兄周均量的辅导和影响下，他系统地钻研了《成唯识论》和《大知度论》等佛经典籍。由于佛教人生即苦的价值判断直接印证了他不幸的人生遭遇，佛家悲天悯人的救世情怀也契合了他救亡图存的忧患意识，特别是大乘佛教“万法唯识”的真如本体观更是满足了他对理性思维的渴求，因此，尽管他读佛经的时间不长，但佛教对他的思想发展、人生道路的选择、思维方式、审美情趣以及生死观等都产生了深远的影响。

佛学的根本精神在于否定，它通过对黑暗社会和苦难人生的系统反思，形成了自己以苦空观为核心否定精神。佛教所言之苦，除了生老病死外，还有求不得苦、爱别离苦、怨憎会苦以及五取蕴苦等。佛教对人生痛苦的描述和人之存在困境的揭示在相当程度上契合了瞿秋白的不幸遭遇，因此，它使初读佛经的瞿秋白倍感亲切。他兴奋地说：“老庄是哲学，佛经里也有哲学，应该研究。”②应该指出，佛教“人生苦”的价值判断并不必然地诱导人们灰意灭志，消极避世，正如佛学家周叔迦

① 郑振铎：《记瞿秋白同志早年二三事》，《新观察》1955 年第 2 期。

② 周均适：《瞿秋白同志在黄陂》，《山花》1981 年第 7 期。

先生所说："佛陀只说苦谛应知，而不曾说苦谛应断。因为当前的苦果不是从逃避中能获得解脱的，也不是依赖他人能将自己从痛苦中拯救出来的，惟有真实明白了世间之苦，然后进一步寻出苦的根由，用自己的力量来断除苦根，才能获得解脱。"[1]看透了人生苦的真相后，是逃避还是反抗，往往还取决于各人自己的精神储备。每个人都是以自己特殊的人格心理、精神追求为依据来接受外界的刺激的，只有当外部的信息契合于主体的内在心理定势时，才能发生真正的聚合反应并被主体接受吸纳。瞿秋白虽然出身在没落的封建大家庭，但他接受过良好的旧学教育，儒家的"兼济天下"的救世思想不仅通过书本，也通过他生长的环境潜移默化地影响着他的志向。还在中学读书时，他就表现出敏于时事、善于思考、倾向革命的精神品格。尽管迫于生活，他曾一度托身于消极避世的老庄道家的名士生活，但是在他冷漠的外表下，始终跳动着一颗滚烫的救国心，这种热烈而执着的心态，使他更多地吸取了佛家哲学中悲天悯人、救济众生的精神营养，而有"就菩萨行而为佛教人间化的愿心"(《饿乡纪程》)。

同时，悟透人生"苦谛"的佛教在人间也倡导一种气节高超、一尘不染的超拔精神，而非如老庄道家在看透了人世的变化无常后退求一己之逍遥与解脱。它以救苦救难、普度众生的慈悲精神来自觉觉人，自利利他，自觉地抵制人世间的道德腐败和精神沉沦，这种以出世精神来做入世事业的超越精神与儒家的"入世"、"有为"虽然是不同层次的超越，但很容易相通，而且由于它弥补了儒家思想中淡化宗教的超然态度和灵性追求

---

① 周叔迦：《周叔迦佛学论著选》（下），中华书局1991年，第881页。

而成为一种世俗的伦理观和人生价值观的不足，反而更容易唤起“生来就是一个浪漫派，时时想超越范围，突进猛出”(《赤都心史》，《瞿秋白文集》(文学编)第1卷，人民文学出版社1985年，下同)的瞿秋白的认同感。正因此，尽管研讨佛学一度使他“把那社会问题的政治解决那一点萌芽折了”，但最终却又使他的“心灵现象发生了变化”(《饿乡纪程》)，由消极的避世求解脱走向了积极有为的救世度人之道。佛典中坚忍不拔、精进不息的人格精神激励他在沉默中积蓄着力量，他的“进俄文专修馆，同时为哲学研究不辍，一天工作十个小时以上的刻苦生涯，就是这种人生观的表现”(《饿乡纪程》)，正如他自己所说，“菩萨行的人生观、无常的社会观渐渐指导我一光明的路”(《饿乡纪程》)。

佛教的宗教实践活动，从理论上讲主要是五乘教法，即五种实践方法，其中前四种主要专注于个人解脱，只有第五种“菩萨行”强调利他才能利己，把救度众生与自我解脱结合起来，并以此作为修行途中的中心课题。在佛教中，凡是抱着广大志愿，要将自己和众生从苦难中救度出来，要使大众得到利益，并使大众觉悟的人都可称为“菩萨”，为实现这种志愿而坚持实践就被称为“菩萨行”。在这种上证佛道、下化众生的菩萨行精神的感染下，瞿秋白不仅发誓要做一个具有“菩萨行”精神的人，从1923年开始，他还不断地用“屈维它”的笔名在《新青年》、《前锋》等刊物上发表文章，这是他的一个不曾公开用过的笔名“韦护”的谐音。他曾对丁玲解释说：“韦护是韦陀菩萨的名字，最是疾恶如仇，他看见人间的许多不平就要生气，就要下凡去惩罚坏人，所以韦陀菩萨的神像历来不朝外，

而是面朝着如来佛，只让他看佛面。"[①]以人间的韦陀菩萨自命，使瞿秋白的济世抱负充满了浪漫主义色彩和理想主义的战斗激情，从中不难看出佛教"菩萨行"人生观对他生命意识的影响。

第二节　信仰与皈依

佛学是一种特殊形态的思辨哲学，它之吸引瞿秋白，与它丰富精深的思辨智慧是分不开的。瞿秋白从小就有探求事物本源的精神，中学时代在同学中即有"惟秋白能独立思考"一说。为了求得人生问题的根本解决，离开黄陂后，他又钻研了包括《大乘起信论》、《印度哲学》在内的中外哲学，寻根究源的思维品格使他对大乘佛教的真如本体观产生了浓厚的兴趣。"真如"亦称"实相"、"佛性"、"如来藏"、"本有真心"、"一真法界"等，意指一切万有、生佛诸法之本来的真实相状。在大乘佛教看来，世间之森罗万象、出世之诸佛菩萨都是"实相"的体现，此"实相"不生不灭，无始无终，横遍十方，竖穷无际，不可以眼耳鼻舌身意等六根求取，亦不能以语言文字虚妄分别，必须依佛法亲证方能明了。大乘佛教的这一"实相"说，表面上看玄而又玄，如果用现代哲学的语言表述的话，也即是万物之本体。尽管佛教自身反对本体一说，在佛教的发展过程中，由于宗教解脱的需要，也出现了大乘佛教以"真如"、"实相"为本体的佛性论的思想，这种本体观是大乘佛教区别于小乘佛教的一个重要方面。瞿秋白所研习的法相唯识宗以"真如"为绝对不变的"永恒真理"。《成唯识论》卷九云："'真'谓真

① 丁玲：《我所认识的瞿秋白同志——回忆与随想》，《文汇·增刊》1980年第2期。

实，显非虚妄；‘如’谓如常，表无变易。谓此真实，于一切位，常如其性，故曰‘真如’，即是湛然不虚妄意。”具体来说，唯识宗认为“万法唯识”，一切诸法都离不开“识”，世上的万事万物都是“识”所变现，修行者只要依照佛法去体悟这种作为宇宙本体的“识”，即可摆脱烦恼，获得新生。

这种“万法唯识”的“真如”本体观深深地触动了瞿秋白，使他在人世间寻找终极理想和人生问题的根本解决的决心更加坚定。他感到人生的意义就是去领悟、追求和实现这一终极理想，与终极理想结合是个体的“小我”摆脱孤独、绝望和不安的精神困境获得解脱的唯一出路，因此他以“宁死亦当一行”的勇气和毅力冒险旅俄，寻求真理。在《饿乡纪程》中，他曾这样解释自己的赴俄动机，“思想不能这样紊乱下去”，“我自念我的内力，实际所有的才能，在当时实无一利于社会，同时于我个人的生活意趣，有极不安宁的状态……所以我冒险而旅俄，并非是什么‘意志坚强’，也不是计较利害有所为——为社会而行，仅只是本于为我的好奇心而起适应生活，适应实际精神生活的冲动”。在苏俄，由于对社会主义、共产主义的终极信仰，他迅速而坚定地成为一名忠实的共产主义战士。终极理想的确立，激发了瞿秋白的生命活力，鼓舞了他的生命意志，也坚定了他的献身信念，但是另一方面，这种本体观的思维方式又是危险的，有局限的。事实上，大乘佛教的这种真如本体观与儒家的“天人合一”、道家的“与道合一”，从思维形式上看，本同末异，都是将一种具有绝对的、永恒的、无限的、不生不灭的性质和功能的一元实体作为宇宙的终极本源和一切存在的根本凭借和内在依据，儒释道之所以在唐宋以后能够逐步融合成“三教合一”的局面，是与这种思维方式上的内在相通

性分不开的。这种本体论思维的最大危险或局限在于，它使人习惯于在一个形而上的绝对本体下展开自己的哲学思考，演绎多于创造，诚信大于怀疑，服从超过批判，在某种意义上，它是造成传统文人的依附人格和愚忠盲从性格的一个重要的思维根源。正因此，鲁迅在佛教经籍的研读过程中，虽然也侧重于以辩证思维著称的华严和唯识二宗，但他更感兴趣的是"缘起论"以及建立在缘起论基础上的反本体的般若"空"观。与瞿秋白意在佛学中寻求作为本体的信仰不同，鲁迅更喜欢小乘佛教，"以为艰苦的小乘教倒是佛教"（《庆祝沪宁克复的那一边》），对于所谓的"三教同源"则始终坚持明确的批判立场，并自觉地以"空"破"有"，借助佛教的"空"观来解构传统哲学中固有的本体论思维构架，打破世人对"天人合一"的迷信，即使为此饱受"虚无"之苦也在所不辞，而瞿秋白显然未能及时地意识到这一点。在他强烈的本体追求背后，我们看到的是一颗孤寂、敏感、脆弱而又矛盾的心灵。

瞿秋白是一个典型的具有诗人气质的革命家，虽然外表淡泊宁静，内心深处却敏而多感，富于幻想和激情。生活的不幸一方面使他早熟，另一方面又使他始终未能摆脱对于父母膝前旧梦的依恋。在《赤都心史》，他曾以优美而又富于哲理的笔触写道："儿童酷好游玩，诚然不错，然而假使他不知道有母怀可返，游玩便成迷失，渐觉可怕"。在他眼中，孤立无依的个体是渺小的，也是危险的，因此，他"总想有一个依靠"（《多余的话》，《瞿秋白文集》(政治理论编)第7卷，人民出版社1991年，下同）。正是这种渴求依傍的心理，使他在包括对形而上的人生究竟问题进行寻根究底的追问时，难以忍受这种追问所必然伴随的虚无主义的重压，而急于寻求皈依，以便尽早结束

这种无家可归的“精神流浪”之苦。他之所以在对马克思主义理论“只知道一点皮毛”(《多余的话》)的情况下，就急切地宣布自己“信仰”了它，并开始了为这一信仰的艰苦奋斗，是与他这种急于皈依而又倦于思索的心理分不开的。这不仅使他在本体论的思维构架中越陷越深，而且也进一步强化了他的依附心态，直到牺牲之前，他在《多余的话》中仍坦言，“是的，我不能没有依傍，不但在政治生活里，我其实从没有做过一切斗争的先锋，每次总要先找着某种依傍。不但如此，就是在私生活里，我也没有‘生存竞争’的勇气”。

应该说，瞿秋白对马克思主义的信仰是真诚的，也是坚定的。对他而言，献身中国革命，既不是为了个人的功名利禄，也不是为了生前身后的种种虚名，而完全是为了在中国彻底消灭政治压迫、经济剥削和文化愚昧，是为了彻底改变旧中国半封建半殖民地的贫穷落后面貌，使广大的劳苦群众真正能够当家作主，过上自由安定的幸福生活。正因此，在其一生中，他才能以一种宗教徒般的虔诚与热情去拥抱这一信仰，并始终表现得无私无畏，英勇顽强，既勇于甘当重任，又从不贪功委过，既能坚持原则，主张正义，又能忍辱负重，以德报怨。为了全心全意地投身于政治运动中，他毫不犹豫地放弃了自己对文学的爱好与特长，虽然他在十六七岁时就患上了当时被人称为绝症的肺结核，但他仍以超人的毅力忍受着疾病所带来的生理与心理折磨，长期带病战斗在第一线，无怨无悔，即使是面对来自党内左倾宗派主义的无情打击和残酷斗争，他也镇静安详，处惊不乱，丝毫没有表现出受了打击之后的委屈心情。“小资产阶级出身的知识分子最经不起打击——特别是来自内部的打击，而在秋白同志身上是一点也找不到牢骚、委屈之类个人主

义情绪的痕迹的。……在任何困难危险的情况下，他永远是那样的爽朗、愉快，丝毫没有感情上的阴影"①，与同一时期的有些同志稍遇挫折即焦躁、气馁形成鲜明的对照。为信仰而战，使瞿秋白心有所归，不屑于人世间的荣辱毁誉得失利害的算计，在入世过程中表现出非同寻常的牺牲精神和忍耐气度。

但是，另一方面，理论钻研的缺乏和理性思考的不足，也使他的"皈依"和"信仰"带上了过多的感情色彩。一方面他几乎以宗教徒般的虔诚情怀欢迎着马克思主义理论，另一方面他又自始至终没有仔细认真地研究过这种学说。他说自己赴俄之前对"马克思主义的认识是根本说不上的"，赴俄之后，也只是因为职务的关系，时常读一些列宁的著作、论文演讲稿，至于马克思主义的主要部分如唯物论、唯物史观和政治经济学，他始终没有系统地研究过，"我的一点马克思主义理论的常识，差不多都是从报章杂志上的零星论文和列宁的几本小册子上得来的"(《多余的话》)。这对于当时被称为党内"马克思主义理论家"的瞿秋白来说是不可思议的，然而却又是真实的。他所感兴趣的始终是马克思主义所描绘的没有异化、没有矛盾、没有阶级压迫的理想社会蓝图，因此，当他懂得了马克思主义的共产社会"同样是无阶级、无政府、无国家的最自由的社会，心上就很安慰了，因为这同我当初的无政府主义、和平博爱世界的幻想没有冲突了"(《多余的话》)，至于这两者究竟有何区别与联系，他却无暇顾及。即使是对于他当时已经发觉并深感困惑的马克思主义辩证法中的目的与手段关系问题，他也是未加深思就搁下了。渴求皈依又疏于思索，使瞿秋

① 夏衍：《追念瞿秋白同志》，《文艺报》1955年第12期。

白在一定程度上避免了现代中国知识分子在寻路过程中所不得不面临的灵魂孤苦无依、焦灼不安的命运，获得了他所渴望的精神平衡，但同时也使他对自己强烈的本体追求背后所隐伏的依附性、盲从性等中国传统文人的依附性格缺少应有的清醒的批判眼光。

于是，当他以特立独行的姿态义无返顾地为寻求信仰而上下求索时，他是坚定的、顽强的，具有无穷的生命活力和创造精神，表现出一种罕见的理想主义者的刻苦品质，“不期然而然地成为一‘斯笃矣派’，日常生活刻苦惯的，饮食起居一切都只求简单节欲”(《饿乡纪程》)。而当他发现自己无论如何努力也难以完全融进这个理想世界时，那种深入骨髓的疏离感和失落感才使他真正陷入了“空无所有”的精神困境。他不断地谴责自己：“象我这样脆弱的二元人物，敷衍，消极，怠惰的分子，尤其重要的是空洞的承认自己错误而根本不能够转变自己的阶级意识和情绪……如何还不要开除呢”，“所谓无产阶级的革命队伍需要这种东西干吗”(《多余的话》)等等。其实，早在赴俄之初，瞿秋白就已经意识到了马克思主义的世界观人生观与自己的绅士意识根本对立，并真诚地表示要“从整顿思想入手，真诚地去‘人我见’，以至于‘法我见’”(《饿乡纪程》)。这里的“人我见”、“法我见”均是佛教术语，亦称“人我执”、“法我执”，意思是对“我”的执着。佛教认为这是一切烦恼和谬误的总根源，因此主张“人无我”，“法无我”，破除“我执”才能得大自在，不过，佛教破除“我执”是为了体悟“诸法皆空”，对一切存在都保持怀疑和批判的理性精神，而瞿秋白破除“我执”，意在改造自我，确立起马克思主义世界观，其旨趣是不一样的，这也是他与鲁迅的区别之一。同时，佛教

认为破除“我执”，体悟最高真理，不能迷信文字和书本，必须深入实践，在它看来，语言文字（属于假名）是虚假的概念、名称，实际上并没有实在的东西与之相应，因此佛教是极其重视世间的知识和技艺的，《大方广佛华严经》卷三十六《十地品》云：“此菩萨摩诃萨（指五地菩萨）为利益众生故，世间技艺靡不该习，所谓文字、算术、图书、印玺、地水火风，种种诸论，咸所通达；又善方药，疗治诸病：癫狂、乾消、鬼魅、蛊毒、悉能断除；文笔、赞咏、歌舞、伎乐、戏笑、谈说，悉善其事；国城、村邑、宫宅、园苑、泉流、陂池、草树、花药，凡所布列，咸得其宜……一切世间之事，但于众生不为损恼，为利益故，咸悉开示，渐令安住，无上佛法。”瞿秋白接受了这种认识论和实践观，在接受马克思主义哲学进行改造自我的过程中，他自觉地由耽于幻想和冥思“回向”实际生活，并在《饿乡纪程》、《赤都心史》中一再强调实践的重要性，“传达思想的文辞（理论），表示实际情况的名物（事实），都只能给人一种笼统抽象的概念，不仅现实生活是绝对不能明白的，而且常常淆乱思想”，“只有实际生活能教训人，只有实际生活能产生出社会思想；——社会思想不过是副产物，是极粗的现象”。但是根深蒂固的绅士意识和文人积习却使他难以深入民间、工厂，与工农群众打成一片，彻底改造自我，他说自己“曾经去体察过一两次，一开口就没有‘共同语言’，而且自己也觉得懒惰的很，所以终于一无所得”（《多余的话》）。这种雾里看花的隔膜感使他异常的苦闷、寂寞，而无法根除的小资产阶级的思想意识和生活意趣更使他绝望，“我的根本性格，我想，不但不足以锻炼成布尔什维克的战士，甚至不配做一个起码的革命者”；“无产阶级意识在我的内心始终是没有得到真正的胜

利的"(《多余的话》)。加上工作上的一系列失误，他不仅觉得自己的"政治能力确实非常薄弱"，而且认为自己从事革命工作"不过是没有牛时迫得狗去耕田"[①]。内疚、自责与惭愧使他相信自己不过是一个迂腐的文人，一个百无一用的书生，虽然自命为知识阶级，其实与传统的读书人没有什么两样：他没有任何一种实际技能，也不知道绅商、工农、苦力一切人等的生活，甚至于不知道自己的生活：他往往会把自己变成一大堆抽象名词的化身，"一切都有个名词，但是没有实感，譬如说，劳动者的生活、剥削、斗争精神、土地革命、政权等"；他样样都懂得一点，其实样样都是外行，"要他开口议论一些'国家大事'，在不太复杂和具体的时候，他也许会，但是叫他修理一辆汽车，或者自己开一剂药方，办一个合作社，买一批货物，或是清理一本帐目，他都会觉得没有把握"(《多余的话》)。

在同时代文人知识分子中，瞿秋白对知识分子缺少实际技能和实践经验的批判是尤为强烈的，以至于带有片面化和情绪化的倾向，这里不仅有着对于小产阶级知识分子性格弱点的政治分析，同时来自佛教唯识宗的认识论的潜在影响也是不可忽视的。实际能力的缺乏以及"绅士意识"的难以根除，对于瞿秋白来说，不仅是"菩萨行"志愿的落空，而且使他感到自己成了"多余的人"，在这劳工神圣的时代，根本没有存在的价值和理由，这对于一个矢志为信仰而献身的战士来说，不能不说是残酷的。两种意识的紧张斗争不仅极大地侵蚀了他的精力和体力，也使他在政治生活中越来越失去自己的独立性和自信力，明明知道自己对组织对军事不感兴趣且能力欠缺，想退出

① 瞿秋白：《瞿秋白论文集·自序》，《瞿秋白写作生涯》，梦花编，百花文艺出版社1986年1月版，第54页。

领导地位又不敢明言，只好一直隐忍；明明最喜欢调和，最害怕争论，在论辩中却言不由衷地表现出反常的激烈；虽然有很好的艺术感受力，喜欢具有独特个性的作品，但在领导文艺工作时却单纯地强调艺术的社会性，甚至武断地宣称："文艺——广泛的说起来——都是煽动和宣传"，"文艺永久是，到处是政治的'留声机'"。[1]在这种厌倦政治却又始终处于权力斗争的中心，喜欢文艺却又主要是"政治家"的尴尬处境中，他不得不"时时刻刻压制自己的绅士和游民式的情感，极勉强地用我所学到的马克思主义的理智来创造新的情感，新的感觉方法"（《多余的话》）。尽管他成功地扮演了历史所赋予的角色，但这种心智分离的二元生活也使他付出了高昂的代价，"得每天盼望着散会，盼望着同我谈政治的朋友走开，让我卸下戏装，还我本来面目——躺在床上极疲乏的念着回'家'去罢，回'家'去罢，这确是很苦的"，因此，不过刚满三十六岁，但已经"非常的衰惫，丝毫青年壮年的兴趣都没有了。不但一般的政治问题懒得去思索，就是一切娱乐甚至风景都是莫不相关的了"（《多余的话》）。

瞿秋白的生命悲剧是令人同情和深思的。在现代中国文坛，像他这样出于信仰而皈依理想，终至于陷入人格分裂、自我异化的悲剧性困境的知识分子不在少数，造成这种悲剧的原因是复杂的，但从他们自身来讲，渴求皈依而又疏于思索，不求甚解，甚至害怕独立思考，以及传统的本体论思维方式都是起到了不可忽视的作用的。本体论思维，使他们在自我与终极理想融为一体时，显得自信、生气勃勃，甚至狂热得容易左倾，

---

① 瞿秋白：《文艺的自由与文艺家的不自由》，《瞿秋白论文学》，人民文学出版社 1959 年 12 月版，第 44 页。

而一旦被信仰所疏离，由中心走向边缘，或是遭到不公正的待遇，理想幻灭，他们或是郁郁寡欢，愤愤而死，或是自怨自艾，以极端的方式自我揭露自我诅咒自我批判，在改造自我的过程中又丧失了自我，而极少鲁迅那种彻底打破本体束缚后的清醒和理智，一方面义无返顾地投身于民族解放斗争，一方面又始终独立思考，拒不盲从，在瞬息万变、错综复杂的现代文坛上保持住难得的冷静与豁达，冷热进退之间，从容不迫。因此，尽管在生命的最后，瞿秋白终于意识到扮演舞台上的角色究竟不是自己的生活，精力在这里耗尽，“始终是后悔也来不及的事情”(《多余的话》)，但是，丢掉了最后一层假面具的瞿秋白所渴望的只是“休息”、“回家”。至于造成自己生命悲剧的深层原因，他的反思仍是有限的。

第三节　以“道”解“佛”

潜在的依附心理使瞿秋白在思想探索过程中不由自主地寻求精神皈依，也使他在心灵深处对老庄道家保持着一种天然的亲和关系，因此，在佛家经典的研读和理解过程中，他更多的是以道解佛，带有明显的老庄道家色彩。

动与静的关系是青年瞿秋白思考得比较多的一个问题。他认为，宇宙人生的本质即是求安而动，求静而动的过程，所谓“‘宇宙’的意志永远引导人前进，动的世界无时不赖这一点‘求安’的生机”(《饿乡纪程》)，“生命是动，求静的动，然而永不及静”(《赤都心史》)等。这种以静为本的宇宙观，尽管有着佛家“诸法不动”、“涅槃寂静”思想影响的痕迹，但本质上更接近老庄。老庄道家以及魏晋玄学关于运动变化的一

个主要观点即是认为静止是绝对的，是“本”，运动是相对的，是“末”，万有运动的必然归宿是所谓的“返本”，即复归于“虚静的本体”，动不过是静的一种表现形态。佛教虽然也讲作为万有诸法本体的“法性”、“实相”等常住不动，无来亦无去，但它的主要目的是教人把虚幻不实、变化无常的诸法观贯彻到底，按照它的缘起论，动是虚妄不实的，静也非永恒不变，动与静都脱不了无常的范围，所以《金刚经》上说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”瞿秋白接受了佛家的“诸行无常”观，同时又认为“静为动本”，正是以道解佛的结果。

以道解佛，使瞿秋白入世不忘出世，积极中隐含着消极，形成了他独特的“二元人生观”，即“一部分的生活经营我‘世间的’责任，为自立生计的预备，一部分的生活努力于‘出世间’的道德，做以文化救中国的功夫”（《饿乡纪程》）。在这种二元人生观的作用下，他的入世先天地具有一种妥协退让的倾向，加上他自身的遇事调和，优柔寡断的性格，因此，在具体的社会实践中，他常常拘泥于经典，屈服于权威，以至于做无原则的让步，“我向来觉得对方说的话‘也对’，‘也有几分理由’，‘站在对方的观点上，他当然也是对的’”（《多余的话》）。这种老庄式的“此亦一是非，彼亦一是非”的相对主义立场，使他在有些原则问题上依违于两可之间，表现出许多“标本的弱者道德——忍耐，躲避，讲和气，希望大家安静些仁慈些等等”（《多余的话》）。许广平说他是“最能退一步想而具有‘坦荡’心怀的人”[1]，确是知人之言。诚然，在瞿秋白的谦和退让

① 许广平：《秋白同志和鲁迅相处的时候》，《语文学习》1959年第6期。

中，有时确实是为着牺牲自我，顾全大局，忍辱负重，但也不能否认其中也存在着一些怯弱与退缩的成分，就像他自己在《多余的话》中所解剖的，“我向来没有为着自己的见解而奋斗的勇气”。历史证明，瞿秋白的思想中有一些地方是非常深刻和精辟的，但是怯懦和退让的性格却使他在激烈而复杂的党内路线斗争中，表现得过于软弱而且被动，尤其是面对“共产国际”纵容和扶持王明等篡夺中央最高权力的错误行为，他作为当时中央的主要领导，非但未能团结全党予以坚决的抵制，而且对于王明及其所推行的错误路线和错误政策也未能进行坚决而持久的斗争，给党和人民的事业带来损失，也给自己留下了沉重的“心忧”。

以道解佛，也使瞿秋白始终未能摆脱出尘之想的诱惑，在他的精神世界里，出尘思想与救世抱负常常是并行不悖，互为表里的。早在“五四”时期，他就对带有空想色彩和隐逸倾向的“新村”运动表现出浓厚的兴趣，即使是在苏俄期间，他也未忘“求出世间的营养”，“寻一桃园，避此秦火”的念头时时闪现在他脑海里(《赤都心史》)。回国后所作的《飞来峰和冷泉亭》、《天语》以及1932年书赠鲁迅的旧体诗《雪意》等亦表明出世与入世、献身与解脱的冲突一直在他精神深处紧张地进行着，因此，一旦理想受挫，济世抱负受阻，强烈的出尘之想便不引自发，难以扼止。上世纪20年代末30年代初，由于党内政治生活不正常、大革命失败以及自身工作中的失误等原因，瞿秋白饱受“内斗”之苦，在王明及其左倾宗派主义的排挤和打击下，他被驱逐出中央政治局，撤消党内一切职务，虽经多次检讨，违心地承认被指责的全部错误，党员资格得以保存，但他对政治的兴趣几乎彻底丧失，尤其是他的弟弟瞿景白

的突然失踪更是给他极大的刺激，“这真是十几年的一场误会，一场噩梦”(《多余的话》)。随着政治上的“靠边站”，他也开始了在思想上的消极怠工，他以“中央的思想为思想”，几乎彻底放弃了自己的独立思考和判断，“中央怎样说，我就依着怎样说，说我错了，我立刻承认错误，也没有什么心思去辩白，说我是机会主义就是机会主义好了；一切工作只要交代得过去就算了”，即使是偶有怀疑，也立即停止，“因为怀疑也是一种思索，我既然不思索了，自然也就不怀疑”(《多余的话》)。另一方面，出尘和隐逸思想却愈演愈烈，“我每次开会或者做文章的时候，都觉得很麻烦，总想急于结束，好‘回到自己那里去’休息。我每每幻想着：我愿意到随便一个小市镇上去当一个教员，并不是为着发展什么教育，只不过求得一口饱饭罢了，在余的时候，读读自己所爱读的书，文艺、小说、诗词、歌曲之类，这不是很逍遥的吗？”最厉害的时候，他甚至觉得“不管全宇宙的毁灭不毁灭，不管革命还是反革命等，我只要休息，休息，休息!!”因此，面对死亡，他非但不觉得悲哀与恐怖，反而为自己终于能够得到这“永久的‘伟大的’可爱的睡眠”而欣慰不已(《多余的话》)。

应该指出，瞿秋白的这种以死为解脱的生死观，不是源于佛教，而是来自老庄。因为按照佛教的教义，死是与再生联系在一起的，死亡不过是有情众生从一个轮回阶位到另一个轮回阶位的转变，所以佛教反对把涅槃理解为死亡。只有在以生为劳苦，以死为安逸的老庄道家思想中，“死”才获得了逍遥、解脱、自由之意，所谓“大块载我以形，劳我以生，逸我以老，息我以死”(庄子《大宗师》)。因此，深得佛家三昧的周作人说自己造不起“不死”的观念，也反对任何对“死”的迷信。

鲁迅更是尖锐地指出，死也不能使人逃脱被攻击、被迫害的命运，尽管这种深刻得令人颤栗的生命顿悟曾经将他的生命体验推向“绝望”与“虚无”的深渊，但也使他获得了置之死地而后生的生存勇气。虽然他也和瞿秋白一样，一生饱受肺病的折磨，年轻时即抱活不长的预感，但他却在危机四伏、荆棘遍地的生存困境中嬉笑怒骂，机智而悲壮地将自我生命魄力张扬到极处，“明知前路是坟而偏要走，就是反抗绝望，因为我以为绝望而反抗者比因希望而战斗者更勇敢，更悲壮”[1]。如果说鲁迅的一生是“为绝望而战斗”的一生，那么瞿秋白则是“因希望而战斗”的一生。尽管两人都表现出可歌可泣的献身精神和牺牲品格，但无疑鲁迅所达到的生命境界和人生高度更胜一筹。

可以说，相对于佛教，在精神深处，瞿秋白与老庄道家的精神联系更为密切。尽管在狱中诗词中，他大量借用了佛家术语和典故来表达自己看破红尘的寂寞和悲凉，流露出明显的消极悲观情绪，但是佛教的苦、空观却自始至终没有扑灭他心中的信念之火，相反，他仍眷恋着人生，眷恋着文学和翻译，相信自己所未尽的事业自有后来人。作为一个为信仰而献身的先驱者，真正使他陷入“空无所有”的精神困境的不是佛教，而是他对自己身上难以根除的小资产阶级性格弱点的深深失望以及他对同一阵营中打着革命的旗号却卑劣无耻地亵渎革命的理想和信仰的所谓“同志”的难以言说的愤怒与困惑，“要说我已经放弃了马克思主义，也是不确的……我的思路已经在青年时期走上了马克思主义的初步，无从改变”（《多余的话》），正因此，他才能步履从容地走上刑场，高唱《国际歌》英勇就义。

---

① 鲁迅：《书信·250411·致赵其文》，《鲁迅全集》第11卷，人民文学出版社1981年版，第422页。

第四章

郁达夫：忏尽情禅空色相

第一节　地来上谷逃禅易，人近中年弃世难

一

纵观郁达夫一生，其逃禅意向不仅由来已久，而且经久不衰。由于祖母的影响，他从小就对禅宗情有独钟，分外亲近。郁达夫的祖母31岁守寡，从此吃斋念佛。岁月易人，她守寡，吃素的时间愈长，清静无为，看穿人生的脾气习惯也积累愈深，到郁达夫三五岁有些记忆时，老人家已经是如此过活了三十多年了。由于父亲早逝，母亲身兼数职，无暇他顾，两个哥哥又远在异地求学，郁达夫最亲近的是祖母，给他影响最大的亦是祖母，正如他在《自传》中说："自我有记忆以来，总只看见她在动那张没有牙齿的扁嘴念佛念经"（《悲剧的出生——自传之一》）。童年时期随祖母进寺上香的情景，后来也成为他许多作品的背景。在祖母的影响下，郁达夫不满17岁，即习惯于以隐居的僧人自居，在《癸丑夜登东鹳山》一诗中，他写道：

"夜发游山兴，扶筇涉翠微。虫声摇绝壁，花影护禅扉。远岸渔灯浆，危巢宿鸟稀。更残万籁静，踏月一僧归"。1913 年，他刚到日本，就给祖母寄来一张自画像，画面上一个光头和尚盘腿坐在蒲团上，右上方题写着"东方隐僧佛像"——郁达夫年幼时，小名叫荫生，荫生者"隐僧"也，达夫自谓也。

据考证，留学日本时期，郁达夫曾系统地读过《般若经》、《正信偈》、《禅仪》、《真念净菩提》等佛经，并几度萌发出家、参禅的念头，他曾在给兄嫂陈碧岑的信中写道："弟颇愿牺牲一身，为宗教立一线之功，不识曼兄亦许弟否？祖母未死前，弟决不出家也，恐伤老人心耳。前家信中，弟但云：'暑假不能归，欲参禅也。'别无激烈语。想二老尚不识弟心耳，伤哉祖母……。弟之出家云者，非谓抛弃学业也，但欲将来斋戒忏悔，披袈裟，读佛经，医贫人耳。第一学期，弟来名古屋后，觉为人无趣味之可言，每有弃此红尘，逃归山谷，作一野人想。是以日日学课余后，跑五百里余路至'八事山'散步，藉一得生人趣。近则以普渡众生为心，即贫者病者，欲使之不贫不病，是以有暇辄埋头于书卷中，欲求得一真学问，使能用之于实事也。"（《致陈碧岑》）写于这一时期的大量诗词亦明显地流露出人生如梦、四大皆空的消极情绪和看破红尘的逃禅意向，如："前身纵不是如来，谪下红尘亦可哀"（自述诗）；"野马鹿尘幻似烟，而今看破界三千"，"拈花欲把禅心定，敢再轻狂学少年"（《定禅》）；"明朝欲待游山去，自草焦书约老僧"（《三月十八夜寄木津老师》）；"漫言见惯浑闲事，使饭家常断也难"（《野客吃梅赋此却三》）；"笑我浮生真若梦，年年春到苦思家"（《春夜初雨》）；"明朝欲向空山遁，为恐东皇笑我痴"（《除夜有怀》）；"岚山倘有闲田地，愿向丛林借一枝"（《登大悲阁

闻友人情话有作》)；“地来上谷逃禅易，人近中年弃世难”（《游八事山中，徘徊于观音阁下者久之》）等，以至于日本诗人服部担风称他有“仙佛之才”，对此，郁达夫亦欣然自认。

对郁达夫来说，早期逃禅除了家庭影响以外，主要是由于性格上的原因和羁留异国的乡愁所造成的。家境的败落，孤儿寡母生活的凄苦使郁达夫的童年没有多少值得自豪和留念的地方。儿时的回忆，在他印象中最突出的“便是饥饿，对于饥饿的恐怖，到现在还紧逼着我”（《悲剧的出生——自传之一》）。严重的营养不良，使他不到一岁便患上了肠胃病，一病年余，由衰弱而发热，由发热而痉挛，饱受病痛折磨。在寡母的严厉管教下，他从小习于孤独，性格内向，而家境的贫苦，更给了他一种强烈的形秽之感。他怕与同学交往，自卑胆小到极点。在家里，体弱多病，相貌清瘦，一脸寂寞与悲凉的他，常常一个人沉默地坐着看远处，很少与同龄的小孩子去玩，在学校里，他更是拼命读书，一味作文，不与人来往。这种孤僻纤敏的性格，到日本后更加强烈。据日本学者稻叶昭二考证，郁达夫在日本留学时与留学生同伴“是不怎么来往的”，即使是被他视为最亲密的福田武雄先生也不曾到他住处访问过，他“固执地要在什么地方独处”[①]。《银灰色的死》、《沉沦》、《南迁》等早期带有浓厚自传色彩的作品，形象地记录了他这一时期独来独往、亲自然、远人群、遗世而独处的生活状态和精神状态。《沉沦》中的“他”离群索居，住在四面没有人家，孤零零如一僧房的乡村旅社，《南迁》中的“我”，也是一年四季绝不与人往来，只一个伏坐在寓室里读那些在人生的战场上失败了的人所

① 稻叶昭二：《郁达夫——他的青春和诗》，《郁达夫传记两种》，浙江文艺出版社1984年6月，第226页，227页。

写的书。早熟的性情，把他们挤到与世人绝不相容的境地上去，即使在稠人广众中亦觉得孤独得可怜，只有在人迹罕至的山腰水畔，在大自然的怀抱中，他们才能找到些许的安慰。正如《沉沦》中所写："这里就是你的避难所。世间的一般庸人都在那里妒忌你，轻笑你，愚弄你，只有这大自然，这终古常新的苍空皎日，这晚夏的微风，初秋的清气，还是你的朋友，还是你的情人，你也不必再到世上去与那些轻薄的男女共处去，你就在这大自然的怀里，这纯朴的乡间终老了罢。"

二

但逃禅易，逃世难。1921 年，学成回国的郁达夫，一踏进祖国的大门，即感到生存的重负如一把无形的铁枷锁在他的双肩。他原本以为凭着帝国大学的文凭和自己的实力，在上海谋生立足和养家糊口是没有问题的，但是在上海四处奔波的结果竟是找不到一项足以糊口的固定职业。严酷的现实使他只得蛰居于亭子间，昼伏夜出，靠偶尔获得的微薄稿费果腹。连养活自己都成问题，又哪有能力养妻蓄子呢？迫于生计，他辗转流徙于安庆、北京、武汉、上海等地，尽管他对教书的职业"一点兴趣也没有"，认为这是"有识无产阶级的最苦的职业"（《茑萝行》），但即使这样，谋取教职亦非易事。先是在安庆，那处处碰壁，一夕数惊的生活让他心有余悸，后是到北大为谋生不得不违背性情"教统计学"，更使他心灰意冷，以至于当他的学生和崇拜者问起他在北大的感受时，他愤怒地说："统什么计，真正无聊之极！"1925 年，他终于离开北京，赴武昌师范大学任文科教授，谁知那里也是"狗洞"一窝，由于别有用心

者的兴风作浪，加上军政当局的势力，学校里乌七八糟，内讧不断，刚刚呆了一个学期，他便被排挤出来。事后回忆起这一年的经历，他曾说："一九二五年是不言不语，不做东西的一年，这一年在武昌大学里教书，看了不少阴谋诡计，读了不少线装书，结果终因武昌恶浊的空气压人太重，就匆匆的去了，自我从事创作以来，这一年那么的心境恶劣的经验，还没有"（《五六年来创作生活的回顾——〈过去集〉代序》）。对于在武昌师范大学当时的情形，郁达夫一直异常愤慨，后来在《创造社出版部的第一周年》、《追怀洪雪帆先生》等文中，他也屡屡提及此事，愤激之情溢于言表。

求职的不易和无聊，使郁达夫对民族的劣根性感到极大的失望，"目下中国不正的事情太多了。开倒车，走歧路，弄得太不成样子。看了这些忘八的事情，简直是哭也不是笑也不是"（《说几句话》）；"中国的国民性，早已被三千年来的道德虚伪所腐化了……这三千年来的陈死人所遗留下来的铁锁，就是盘踞在现代一般青年人心里的利己的思想，做官发财的思想，卑鄙龌龊，最善于利用机会的思想，只想打倒别人而把自己的地位抬高来的思想，甚而至于假了很好的名义，来营他的私利者有之，假了公共的事业，来建筑他个人的名誉者有之，此外更有种种很巧妙很光面，而为我们所意想不到的卑劣万状的阴谋诡计"（《公开状答日本山口君》）；"现代青年的不可靠，自私自利，实在出乎我的意料之外，我真觉得中国是不可救药了"（《劳生日记》）；"现代的青年，实在太好险了，我对于中国的将来着实有点心寒"（《新生日记》）。他慨叹"复杂黑暗的中国社会，我的简单的脑子怎么也不能理解"（《血泪》），怀疑像自己这样赋性愚鲁，不善交际，不会钻营的老实人，在这一个到

处是陷阱的中国社会里，还有没有生存的资格，“像这样的社会上，谅来也没有我的位子了，即使寻着了职业，像我这样愚鲁的人，也是没有希望的”（《茑萝行》）；“天性自卑，从小害着自卑狂，在这样的社会上，谅来也没有我的位子了”（《零余者》）；“碰壁，碰壁，再碰壁，刚刚从流放地点遇赦回来”，却又永远地踏进了一个并无铁圈的囚牢（《茑萝行》）。愁来无路，他只好拿起笔来写些悲世嫉俗怨天骂地的牢骚。

失业与贫困，不仅极大地打击了他的自尊心，而且进一步激化了他的家庭矛盾，“我为家庭问题缠绕得不清楚”（《〈茫茫夜〉发表以后》）；“前天我的家里又来了一封信，我新取的女人，为了一些细事，竟被我母亲逼出了家，逃到工场作女工去了，像这样没有趣味的生涯，谁愿意挨忍下去”（《胃病》）。尽管郁达夫的婚姻并不如意，但既已成家，就有了不可推卸的责任和义务。留学日本时，他还可以将妻子寄养在母亲家里，回国之后，养妻孝母的责任却再也无法回避和推卸了，但是“被高等教育割势的我这零余者，教我又能够做些什么呢？”（《写完了〈茑萝集〉的最后一篇》）想起自己的身世，郁达夫就不由得悲从中来，他埋怨自己不会用假面具，不会下黑心计，所以到头来，总是吃力不讨好，只落得一个对母不孝，对友不忠，对妻不义，对儿女不慈爱的大罪人；他诅咒社会的不合理，让自己空有一身抱负，却找不到用武之地；他怨恨婚姻制度的野蛮，明知自己没有能力，却偏要自己背上不堪重负的家庭包袱。回想起周围人对自己嘲笑的样子和背后的议论，他真是痛不欲生，“你回来了么？你在外国住了几十年，学了些什么回来，你的能力怎么不拿些出来让我们看看？现在你有养老婆儿子的本领么？哈哈，你读书学术，到头来还是回到乡间去吃你祖宗

的积聚！”（《还乡记》）尤其是当他的爱子“龙儿”亦在他的漂泊无定的贫困生涯中不幸夭折时，他的悲愤与羞辱，使他“非但做文章的趣味没有，并且连做人的感兴都丧之尽了！”（《〈创造月刊〉第一卷五期非编辑者言》）；他不断地谴责自己，“我是一个有妻不能爱，有子不能抚的无能力者，在人生战场上是惨败者，现在是在逃亡的途中的行路病者”（《还乡记》）；“我的确是一个零余者”（《零余者》）。多年以后，他的经济状况已有所好转，但早年求职屡屡失败的经历、贫寒无以自立的窘境以及“京华旅食，叩了富儿的门，一双白眼；一列白牙，是我的酬报”（《送仿吾的行》）的刺激，仍使他不时陷入惊心自危的心境，“在惟利是图物欲横流的现代社会里，被迫卖文鬻字，四处奔走，表面上有流浪的自由，实则被经济的压力压得喘不过气来”；“人到了中年，感觉最迫切的，是无钱的悲哀”；“病是容易养得好的，可是一生没有使我安易过的那个鬼，就是穷鬼，贫，却是没有法子可以驱逐得了。我死也没有什么大不了的事，但这‘贫’这‘穷’恐怕在我死后，还要纠缠着我，使我不能在九泉下瞑目，因为孤儿寡妇，没有钱是养不活的”（《沧州日记》）。

郭沫若曾说郁达夫的“卑己自牧”是文坛一绝[1]，不过，尽管生性自卑，郁达夫性格中其实还有相当自傲的一面。还在上小学时，他即因成绩优异，受到知县的提拔，跳过一班，直接升入高两级的班里，当时他是学堂里年龄最小的学生；读中学时，他又因会做文章，时有习作在报纸上发表，被同学刮目相看；后来去日本留学，他同样出类拔萃，不仅在竞争激烈的

① 郭沫若：《再说郁达夫》，《郭沫若全集》第20卷，人民文学出版社1992年。

官费留学生考试中，考取官费生的资格，而且留学期间他的德语成绩尤为出众，被人羡慕不已，“事隔五十年，还是不止一个人用羡慕与惊叹的语气谈到这些”[①]。而回国前发表的小说《沉沦》更是轰动文坛，使他声誉鹊起，因此，当他发现自己在国内竟找不到立足之地时，他的失落与愤怒是难以言传的，“我有什么面目回家去见我的衰亲，见我的女人和小孩呢？”（《还乡记》）“我的心里，只充满了一种愤恨，觉得坐也不是，立也不是，硬要想拿了一把快刀，杀死几个人，才肯甘休”（《海上通信》）。

世道险恶，人心叵测，回国后的遭遇使郁达夫原本就有的孤独、幻灭心态与日俱增，“我不晓得是怎么的，近来心里只觉得悲伤，看了这些秋来的草木，我就要想到人生的凋落上去，无论看见什么东西，都是如此”（《孤独》）；“我不晓得为什么我会这样的苦闷，这样的无聊”（《一封信》）。生存的艰难和苦涩，使郁达夫对于过去那样热爱的艺术，也开始抱着一种怀疑的态度，在《弄笔不是职业》一文中，他奉劝青年千切不可以弄文学为谋生的职业。在《小说与好奇心》一文中，他更是告诫人们文学和爱情一样，都是生活问题得到解决以后的一种消遣的点心，有当然很好，没有也不要紧。由于为人坦率，心无城府，思想激进，刚入文坛，郁达夫就因《夕阳楼日记》“惹起胡适盛气凌人的漫骂”，成名作《沉沦》更是一石击起千层浪，把一些假道学、假才子震惊得狂怒不已，以至于各种指责、诋毁和漫骂像雪片一样源源不断的飞来，郭沫若说：“达夫在暴露自我这一面虽然非常勇敢，但他在迎接外来的攻击上却非

---

① 稻叶昭二：《郁达夫——他的青春和诗》，《郁达夫传记两种》，浙江文艺出版社 1984 年 6 月，第 226 页，227 页。

常脆弱。他的神经是太纤细了，在初期创造社他是受攻击的一个主要对象，他很感觉着孤独，有时甚至伤心"，并且特别提到胡适对达夫的攻击，使达夫最感觉着沉痛，"愤怒得几欲跳黄浦"[1]。

就在他怀才不遇、牢骚满腹的时候，致命的肺结核再一次给他沉重的打击，"我觉得我的面同死神的面已经贴着了"（《胃病》）；"我的事业我的境遇，我的将来，啊，吃尽了千辛万苦，自家以为有些物事被我把握住了，但是放开紧紧捏住的拳头来一看，我手里只有一溜青烟"（《青烟》）；"自从我出生以后，直到如今二十年的时间，我自家播的种，栽的花，哪里有一枝是鲜艳的？哪里有一枝结过果来？……叫我还有什么法子来填补这胸中的空虚呢？"（《青烟》）"唉唉，人生实在不知究竟是什么一回事？歌歌哭哭，死死生生……"（《零余者》）。幻灭的心理驱使他在空虚的路上愈去愈远，为了从这种颓废的精神状态中振作起来，1926 年，他和两个好朋友束装南下，到革命策源地广州，想在那里改变旧日积习，把满腔的热忱和满腔的悲愤都投向革命中去，但谁知鬼蜮弄旌旗，所见所闻也只是些诡计，卑鄙污浊，一种幻想如小孩吹玩的肥皂球，不待半年就被现实的恶风吹熄了。广州之行，使郁达夫对"中国人心的死灭，革命事业的难成"更添了一分确信，在临别广州的日记中，他写道："行矣广州，不再来了。这一种龌龊腐败的地方，不再来了"（《病闲日记》）。尽管早在 1922 年秋，他初回国时，他就痛感现在的社会真是一个狭隘、险恶、无情的社会，"生而为人已是绝大的不幸，生而为中国现代的人更是不

---

① 郭沫若：《论郁达夫》，见《众说郁达夫》蒋增福编，浙江文艺出版社 1996 年 12 月。

幸中的不幸”(《创造月刊·卷头语》);“中国的国事,糟得同乱麻一样,中国人的心里,都不能不抱一种哀想”(《胃病》),但他没有想到在自己所向往追求的革命阵营内部竟也充满了“三千年来的陈死人的余孽”,这使他甚至觉得“要打到一两个帝国主义者和资本家是容易的很,可是要打倒这一种中国民族的卑劣阴险性,却真是谈何容易,中国人心早已死了”(《公开状答日本山口君》);“我对于将来,对于中国,对于创造社,都抱一种悲感的深愁”,“中国的将来,实在没有什么希望”(《厌炎日记》)。对革命的失望和理想幻灭的悲哀,使他回到上海后,写了一篇措辞激烈的文章《广州事情》。在文中,他直言不讳地批评革命阵营中的落后现象,提醒大家警惕那些从革命队伍中产生出来的新军阀、新官僚和新资产阶级,引起郭沫若、成仿吾的不满和严厉指责。但他坚持认为现在这个时候,“是应该代民众说话的时候,不是附和军阀官僚,或新式军阀官僚争夺权势的时候”(《新生日记》),因此,在《广州事情》之后,他又发表了《无产阶级专政和无产阶级的文学》、《在方向转换的途中》和《诉诸日本无产阶级文艺界同志》等文章,他敏锐地指出:“现在中国在政治舞台上专政的人物,和握有兵权的人物……他们要利用民众的时候,不妨造出很动听的话来打倒比他们更大更有实力的旧阶级,而万一事功成就之后,或竟致事功半就的时候,他们的根性,就会发露出来,要压迫大多数的民众了”(《无产阶级专政和无产阶级的文学》);“足以破坏我们目下革命运动的最大危险,还是中国人脑筋里洗涤不去的封建时代的英雄主义”(《在方向转换的途中》)。他甚至公开揭露蒋介石的反革命真面目,“蒋介石头脑昏乱,封建思想未除,这一回中华民族的解放运动,功成垂败,是他一个人

的责任。现在还要反过来，勾结英帝国主义者、日本资本家和支那往日的旧军阀旧官僚等，联合一气，竭力的在施行他的高压政策、虐杀政策。我们觉得蒋介石之类的新军阀，比往昔的旧军阀更有碍于我们的国民革命”（《诉诸日本无产阶级文艺界同志》）。不久，创造社出版部被国民党政府查封后，创造社的同人认为这都是由于郁达夫的几篇文章招来的祸。成仿吾甚至当面指责他，“这都是你的不是。因为你做了那种文章，致使创造社受了这样的惊慌和损失！那些纸上的空文，有什么用处呢？以后还是不做的好！”（郁达夫：《对于社会的态度》）受此刺激，郁达夫伤心地脱离了创造社。

自从退出创造社后，离群索居的郁达夫再一次体验到“孤冷到要死”的滋味，“现在我是四海一身，落落寞寞，同枯燥的电杆一样，光泽泽的在寒风灰土里冷颤。眼泪也没有，悲叹也没有，称心的事业，知己的朋友，一点也没有，……什么也没有，所有的就是一个空洞的心！同寒灰似的一个心！”（《十一月初三》）。以至于匡亚明说，家庭的刺激，朋友的刺激和社会的刺激，使感觉敏锐的郁达夫“好像惊弓的鸟似的，最近更有点不敢与人接触的样子”[①]。现实的打击，使郁达夫落落寡和，郁郁不乐，心如死灰，“自家以为有点精神，有点思想的人，竟默默无言地，看着他自己的精神的死灭，思想的消亡！试问天下的痛心事，甚于此者，更有几多宗？”（《达夫全集·自序》）他后悔自己不应该离开生生不息的大自然，“到那秽浊的人海中间去觅食去”（《还乡记》）。在《关于编辑、介绍以及私事等等》一文中，他更是以愤怒的笔触写道：“不可救药的人

---

① 匡亚明：《郁达夫印象记》，见《众说郁达夫》。

类，毕竟是穿着衣冠，能通言语的禽兽！为利而争，为权而争，为女人而争，处处是丑恶。养子被子杀，养蛇被蛇咬，我在中国外国看过了一点世界，才知道这是天地间唯一的实际。我们的国家社会，弄得这样的支离灭裂，原是应该的。什么是党派？什么是争斗？更什么是感情？实际上不过是为了一点金钱、权利而已，旁的话都是骗人的器具，狐鬼的画皮！我曾经到过创造新世界的理想国里，这理想国的人们，也免不了禽兽的本性。我现在又回到了纳污藏垢的上海来了，这上海当然也是和旁的人类杂处的地方一样，处处是阴谋，处处是陷阱，啊，这丑陋的人生，这恶浊的人世！"愤世的洪涛日夜在他脑中汹涌，因此，愈是反省他愈是"想干那隐遁的生涯"，真想到那"没有皇帝政府——结绳代字的时代去做人"（《骸骨的迷恋者》），"真想出家遁世去做一个完全无系累无责任的流人"《穷冬日记》）。正如他在一首旧体诗中所写："生死中年两不堪，/ 生非容易死非甘。/ 剧怜病骨入秋鹤，/ 犹吐青丝学晚蚕。/ 一样伤心悲薄命，/ 几人愤世作清谈。/ 何当放棹江湖去，/ 芦荻花间结净庵"（《新婚未几，病虐势危，斗室呻吟，百忧俱集。悲佳人之薄命，嗟贫士之无能，饮泣吞声，于焉有作》）。如果说留日时期之逃禅向佛主要是由于性格上的原因和环境的刺激造成的，那么此时则更多的是由于社会的打击，其悲愤忧思是前期所不可比拟的。正因此，1927年，当两位日本记者来采访他，问他为什么如此消沉时，他直言不讳地说："我的消沉也是对国家、对社会的。现在世上的国家是什么？社会是什么？尤其是我们中国？"（《北国的微音》）

三

无处立足，无家可归的悲哀使郁达夫感到所有的人所有的事仿佛都是“挤我出世界外去的魔鬼”（《还乡记》），走投无路之时，他只好远走天涯，漂泊流浪，“命运的使者，把我从母体里分割出来以后，就交给了道路之神”（《一封信》）；“扬子江头，数声风笛，我又踏上了这天涯漂泊的轮船”（《海上通信》）；“老是自伤命薄，对人世总觉不满的我这时代落伍者，‘旅行果然不错，以后我就决定在马背车船里过它半生生活罢’”（《感伤的行旅》）；“因为背上负着的是这么的一个十字架，所以一年之内，只学着行云，学着流水，搬来搬去的尽在搬动”（《灯蛾埋葬之夜》）。但是游子思乡，飞鸿倦旅，人到中年以后，这种好旅行喜漂泊的性情逐渐淡薄，对“家”的渴想、怀念却在与日俱增，正如他在《住所的话》中所写：“自以为到处可埋骨的漂泊惯的流人，一到了中年，也颇以没有一个归宿为可虑”，尤其是在春雨潇潇的暮春和风吹枯林的晚秋，那种落寞的情怀和对一个安稳的家的羡慕是其他人所难以想象的。游子还乡以及还乡不得的乡愁和悲哀是郁达夫前期作品中最引人注目的一个主题，“比在家庭的怀抱里觉得更好的地方，是什么地方？”在《还乡记》、《还乡后记》、《海上通信》、《还乡病者》、《烟影》、《青烟》等作品中，他一再变奏出“还乡”的主旋律。在茫茫的荒野中间，头向着混沌宽广的天空一步一步地走去，既不知道他自家是什么，又不知道他应该做什么，也不知道他是向着什么地方走去，只觉得他的两脚不得不一步一步地迈出去，就像浮在静止的江中的那只孤船，既没有

舵工，也没有风帆，只是缓缓地随着潮汐在那里浮动的，是郁达夫笔下反复出现的游子形象。在他笔下，“日暮的悲哀”是最难忍受的精神折磨，“日光没了，天上的红云也淡了下去。一阵凉风吹来，忽使人起了一种莫名其妙的哀感。我站在船舷上，看看烟台市中一点两点渐渐增加起来的灯火，看看甲板上几个落了伍急急忙忙赶回家去的卖场的土人，忽而索索落落的滴下了两粒眼泪来。我记得我女人有一次说，小孩到了日暮，总要哭着寻他的娘抱，因为怕晚上没有睡觉的地方。这时候我的心里，大约也被这一种 Nostalgia 笼罩住了罢，否则何以会有这样的落寞！这样的伤感！这样的悲愁无着处呢！”（《海上通信》）以一种哀婉动人的笔触，郁达夫将人类原始的乡愁传达得深沉而悠长，令人无限感慨。

由于自小在残缺的家庭里长大，郁达夫对弃子之感格外敏感，孤儿寡母人家被人欺侮和歧视的屈辱，使他从小就感到又温暖又安全的“家”可望不可及，母爱的缺乏以及长期负笈东瀛的孤寂生涯更使他的无家之感数倍于常人，“一直到现在为止，我在精神上，还觉得是一个无祖国无故乡的游民”（《海上——自传之八》）。正是这种心态，使他在日本时对弱国子民所遭受的民族歧视极为敏感，“支那或支那人的这一个名词，在东邻的日本民族，尤其是妙年少女的口里说出来的时候，听取者的脑里心里，会是怎么样的一种被侮辱、绝望、悲愤、隐痛的混合作用，是没有到过日本的中国同胞，绝对想象不出来的”（《雪夜——自传之一章》）。不可遏止的怀乡病使他热切地呼唤祖国的强大和民族的振兴，但是 1921 年秋，当他终于回到渴念已久的祖国时，随处可见的罪恶、灾难、不幸和愚昧却使他的所见所感没有一点不是失望，没有一处不是忧伤。尽管如

此，叶落归根，人穷返里，每当他在外乡遭受压迫，到了山穷水尽，无以为继的时候，回家高卧的心事仍不断地闪现在他的脑海中，《还乡记》、《还乡后记》、《烟影》、《青烟》、《在寒风里》等一系列作品都写到了他归家前后的苦乐心境。在他笔下，富春江的山水，实在是天下无双的美景，“一江秋水，依旧是澄蓝澈底。两岸的秋山，依旧在袅娜迎人。苍江几曲，就有几簇草丛，几湾村落，在那里点缀。你坐在轮船里，只须抬一抬头，劈面就有江岸乌桕树的红叶和去青天不远的青山向你招呼”（《烟影》）。但是故乡的风景虽然处处迷人，故乡的人事却事事堪哀。他厌恶那里知识阶级的腐败、卑鄙与无聊，“平时想起就要使我作呕，所以我每次回浙江，总抱了一腔羞嫌的恶怀，障扇过杭州，不愿向西子湖头作半日的勾留”（《还乡记》），他鄙视杭州人外强中干，小事机警，大事糊涂，“以文雅自令，以清高自命，只解欢娱，不知振作，就是现在杭州人的特性”（《杭州》），因此，轮船越近故里，他的心境也越灰颓。想起被百年来的传习所束缚的他的家庭，想起年老好管闲事的他的母亲，想起乡亲中的种种麻烦与纠葛，他常常不由自主地打寒噤。于是，《还乡后记》中的“他”，上岸之后却走向和回家相反的一个冷街上的土地庙；《在寒风里》的“我”一回到故乡，就“深悔我这一回的飘忽又回到了故乡来”；《青烟》中的“我”更是化身为二，让“我”的原身隔了一层轻烟，看“我”的幻像倦游返乡。这种既想回家又怕回家、既已回家又愤而出家的经历，几乎贯穿了郁达夫所有以“还乡”为主题的作品中。“你自家想想看，我年纪也老了……你在外面挣钱挣得很多，我哪里看见你有一个钱拿回来过？”“你也要做父母的，倘使你培养了一个儿女，到了挣钱的时候把你丢开，你心里好过不好

过？""我还有几年好活？人有几个六十岁？""你有对你老婆的百分之一的心对待我，怕老天爷还要保佑你多挣几个钱哩！"《烟影》中的母亲的牢骚和责备，使"我"惭愧得无地自容而又悲愤莫名，而《茑萝行》中母亲的"你就是封了王回来"这一句话更使"我"感到全身的血流都倒注了上来，在炎热的那盛暑的时候，"我"却同在寒冬的夜半似的，手脚都发了抖，若不是妻子的阻拦，"我"怕要永久地同那年老的母亲诀别了。郁达夫自小就与母亲性情不和，作品中对母亲亦多有不敬之词。剔开日常生活的纠葛不谈，不难发现，两人最根本的冲突还是在人生观与价值观上。作为传统女性，母亲历尽艰辛把他拉扯成人，希望他学有所成，衣锦还乡，光宗耀祖，原也无可厚非，但郁达夫偏偏最不爱听这些，"我平生最恨的是做官，尤其是那些懒惰无为的投机官僚"(《闲情日记》)，对金钱，他更是充满了复仇的心思，以至于喜欢将钱填在鞋底，借以满足自己对金钱的复仇心理(《还乡记》)，因此，每次回家，他几乎都要和母亲发生冲突，以至于不得不懊恼而去。"母亲"是郁达夫作品中一个不可或缺的角色，在某种意义上，正是"母亲"的责备与拒绝，使"我"真切地感到了无家可归的绝望和末路般的悲哀，"我真成了一个孤独的异乡人"(《还乡记》)；"我是有家归未得"(《劳生日记》)。由此，我们也不难理解为什么当他一身落寞地回到故里，感到无颜见江东父老时，杭州城外素昧平生的老妇人对他真诚关怀和体贴的照顾，会使他感动得心潮起伏，激起了一阵又一阵的身世之悲，"我对了这半老妇人的殷勤，心里说不出的只在感谢。几日来因为睡眠不足，营养不良的缘故，已经是非常感情脆弱，动着就要流泪的我，对她的这一种感谢，也变成了两行清泪。……我自回中国以来，

遇见的都是些卑污贪暴的野心狼子，我万万想不到在浇薄的杭州城外，有这样一个真诚的妇人的。……我受妇人的怜惜，这可算是平生的第一次”（《还乡后记》）。

无家可归的身世之悲，从根本上动摇了郁达夫的心灵，他不仅时时感到自己“孤冷”得可怜，而且对自己存在的意义也觉得可疑，“我觉得人生一切都是虚幻，真真实在的，只有你说的‘凄切的孤单’，倒是我们人类从生到死味觉得到的唯一的一道实味”（《北国的微音》）；“自从去年十月从上海到北京以后，只觉得生趣萧条，麻木性，忧郁症，日甚一日，近来除了和几个知心的朋友，讲几句不相干的笑话时，脸上的筋肉有些宽弛紧张以外，什么感情也没有，什么思想也没有”（《读上海一百三十号〈文学〉而作》）；“自去年冬天以来，我的情怀，只是忧郁的连续”，“我抱了虚无的观念，在扬子江边，徘徊求死的事情也有过”（《写完了〈茑萝集〉的最后一篇》）。有时候，为了玩味这一种“凄切的孤单”，在日斜的午后，他常常一个跑出城外去，在白杨衰草的坟地中漫步，他偏爱“日暮的悲哀”，贪尝“哀音的美味”，甚至喜欢“自家制造一种可惜的情调，使我自家感得自家的风尘仆仆，一事无成”（《海上通信》），阴森的墓地、凋残的枯木、沉滞的大道、冰冷的月光、茫茫的荒野、漆黑的深巷等都是他制造悲哀的原料，如《还乡后记》中他描写自己一身落寞地走在回家的路上，面对钱塘江上的浩荡波光，他却感到：

> 假使天公下一阵微雨，把钱塘江两岸的风景，罩得烟雨模糊，把江边的泥路，浸得污浊难行，那么这时候江干的旅客，必要减去一半，那么我乘船归去，至

> 少可以少遇见几个晓得我的身世的同乡；即使旅客不因之而减少，只教天上有暗淡的愁云蒙着，阶前屋外有几点雨滴的声音，那么围绕在我周围的空气和自然的景物，总要比现在更带有些阴惨的色彩，总要比现在和我的心境更加相符。若希望再奢一点，我此刻更想有一具黑漆漆棺木在我的旁边。最好是秋风凉冷的九十月之交，叶落的林中，阴森的江上，不断地筛着渺朦的秋雨。我在凋残的芦苇里，雇了一叶扁舟，当日暮的时候，送灵柩归去。小船上除了舟子而外，不要有第二个人。棺里卧着的，若不是和我寝处追随的一个年少妇人，至少也须是一个我的至亲骨肉。我在灰暗微明的黄昏江上，雨声淅沥的芦苇丛中，赤了足，张了油纸雨伞，提了一张灯笼，摸上船头上去焚化纸帛。……

这种“自造”的哀景不断地出现在郁达夫的作品里，在折射他的绝望的心境的同时，也反射出母亲的拒斥、故乡的冷落以及社会的不公对他的打击之深。在某种意义上，正是这种与世不谐的疏离感和无“家”可归的悲哀使他感到自己只有到“破庙中”才能找到知音（《茑萝集·自序》）。

第二节　参透色空真境界，抛置乾坤再出家

一

1927 年，正当郁达夫苦闷得“不去做和尚，也应该沉大江”

(《鸡肋集·题辞》)的时候，王映霞出现在他的生活中，爱情之光激活了他寒灰似的生命，他庆幸自己在黑暗里摸索了半生，现在终于得到了光明的去处。在《寒灰集·题辞》中，他欣然写道："全集的第一卷，名之为寒灰，寒灰的复燃，要借助吹嘘的大力，这大力的出处，大约是在我的朋友王映霞女士的身上。"

对于爱情和温暖的家庭生活，郁达夫曾经寄予了很大的期望，以为漂泊无依的灵魂可以在异性之爱的平静港湾中抛锚停泊，因此，尽管他一心向禅，但同时也认为"没有爱的生活岂不同死灰一样么？"在《沉沦》中他更是大声疾呼"知识我也不要，名誉我也不要，我只要一个能安慰我体谅我的'心'。一幅白热的心肠！从这一幅心肠里生出来的同情，从同情而来的爱情。我所要求的就是这爱情！"他渴求能有一知心爱人和自己一起"去度避世的生涯"(《迷羊》)，因此，"若有一个美人，能理解我的苦楚，她要我死，我也肯的。若有一个妇人，无论她是美是丑，能真心真意的爱我，我也愿意为她死的。我所要求的就是异性的爱情！"(《沉沦》)。可以说，他的爱情是无条件的，是可以牺牲一切，不惜一切代价的。在他笔下，《过去》中身为报馆编辑的李白时爱上了活泼放达的老二，为了获得她的爱情，他谦卑屈就，任她调笑使唤，做牛做马也无怨无悔，即使老二当众侮辱他，他也不生气，"她像这样的玩弄我，轻视我，我当时不但没有恨她的意思，并且还以为荣耀快乐，当我一个人默想时……心里倒反非常感激她，羡慕她"，但老二在玩弄了这个老实人以后，却同一个来自北京的大学生订了婚。无独有偶，《迷羊》中的主人刘介成，放弃了省政府资议的职务，冒着失业的危险和一个女戏子私奔，他一厢情愿地相

信她对自己"绝不似寻常一样的游戏般的播弄"，但是他所爱的女人却在短暂欢娱之后，不辞而别，从此消失。爱而不得的悲哀使郁达夫笔下的"零余者"如坐愁城，万念俱灰。为了找到真爱，受尽妇人欺骗和愚弄的"零余者"甚至来到了妓院，他们想在妓女身上获得真正的爱情，但妓女的贪财、虚荣、平庸和俗气，只能使他们更加伤心，"人家都骂我是颓废者，是享乐主义者，然而他们哪里知道我何以要去追求女色的原因？唉唉，清夜酒醒，看看我胸前睡着的被金钱买来的肉体，我的哀愁，我的悲叹，比自称道德家的人，还要沉痛数倍。我岂是甘心堕落者？我岂是无灵魂的人？不过看定了人生的运命，不得不如此自遣耳"（《茑萝集·自序》）。在小说《十一月初三》中，他更是借人物之口道出了心声："他们惟其在人生里头找不到安慰，所以才到这里来的呀！"因此，尽管明知道妓女是想骗他们的钱，然而一到太阳西下的时候或是悲怀难遣的时候，他们总是不由自主地拔脚走到"温暖光明的妓女房里"（《秋柳》）。对他们来说，妓院虽然也充斥着虚伪与欺诈，但与外面寒冷黑暗的世界相比，毕竟要温暖舒适得多，何况在妓女身上有时还能获得一点同命相怜的慰藉。

正如不少论者所指出的，郁达夫爱作"狭邪游"，但与一般文人的"狎妓"不同，他所反复提到的妓女如海棠、银弟、柳卿等，在外貌上大多不美，甚至有些愚拙、鲁钝、呆滞，但没有一般人所想象的妩媚妖娆和职业上的精滑，正如他在《秋柳》中所说："海棠那样的姑娘，我还恋她的姿色不成？"他之所以不嫌弃她，是因为从海棠那一脸凄苦茫然的表情中，他看到了自己的潦倒和落魄，而他之所以喜欢碧桃和银弟，更是因为在这地狱般阴暗卑贱的地方，她们居然还保持了"尚不十

分腐化的童心”（《南行杂记》）。他对碧桃说：“我真爱你那小孩子的样子，我希望你不要把自家看得太轻了。办得到的话，请你把你的天真保持到老”（《秋柳》）。这种感情虽然谈不到是恋爱，但与单纯以泄欲为主的嫖客终不一样。正因此，他的老朋友郭沫若曾不客气地指出，许多人认为达夫有点“颓唐”，其实是皮相的见解，倒是李初梨的“达夫是募拟的颓废派，本质的清教徒”这句话，“最能够表达达夫的实际”[①]。

由于频繁出入烟花柳巷，并以自身的狎游经历创作了《茫茫夜》、《秋柳》、《落日》、《秋河》等一系列表现同性恋、乱伦畸恋的作品，二十年代的郁达夫曾蒙受了色情作家的恶名。其实倘若仔细阅读，不难发现，他笔下的畸恋大多是正常情爱受阻后的一种反弹，本身并没有多大的淫秽色彩。在这些作品中，他更多渲染的是他们作为人生落魄者相依为命的慰藉感和性情气质的投合所产生的依恋深情，尽管欢爱的狎昵和欲情心理的微妙萌动有点狎亵的挑逗性，但一般来说，并不给人什么恶俗的感觉。以《茫茫夜》为例，作品描写在日本漂流了十来年，从未得着一次真正的满足的恋爱的于质夫回国后的经历，他之所以喜欢吴质生，除了他的面貌清秀得很，有使人不得不爱的魔力外，更主要的还是吴的的诚实、友爱、绝不俗气的气质和心灵，打动了他那颗饱经沧桑，屡受欺骗的心。一般患有肺病的人，大致不肯公开自己的病情，但吴质生却像老朋友般地对刚刚见过两面的于质夫把自己的秘密病史如实地讲了出来。正是这种坦率、真诚、无机心的品质使于质夫一下子就“心里非常爱他”，希望能够和他永久在一起，互相安慰，互相鼓励，

① 郭沫若：《论郁达夫》，见《众说郁达夫》蒋增福编，浙江文艺出版社 1996 年 12 月。

共度苦厄人生，“我愿和你两个人去租一间草舍儿来住。草舍的前后，要有青青的草地，草地的周围，要有一条小小的清溪。清溪里要有几尾游鱼。晚春时节，我好和你拿了锄耜，把花儿向草地里去种，在蔚蓝的天盖下，在和暖的熏风里，我与你躺在柔软的草上，好把那西洋的小曲儿来朗诵。初秋晚夏的时候，在将落未落的夕照中间，我好和你缓步逍遥，把落叶儿来数。冬天的早晨你未起来，我便替你做早饭，我不起来，你也好把早饭先做。我礼拜六的午后从学校里回来，你好到冷静的小车站上来候我。我和你去买些牛豚香片，便可作一夜的清谈，谈到礼拜的日中。书店里若有外国的新书到来，我和你省几日油盐，可去买一本新书来消那无聊的夜永。”这种诗情画意的避世蓝图，说起来是于质夫平生的一大快事，但其实亦是他半生沦落未曾遇着一个真正爱他的女人的“哀史”的证明。

二

不难发现，郁达夫虽然被称为“中国的劳伦斯”，但他在爱情中真正关注其实并不是爱情本身，而是透过爱而折射出的相依相慰的信赖感、安全感和永恒的归宿感。赋性愚鲁，不善交际，不会应酬，与世不谐的性格使他笔下的“零余者”常常感到自己孤冷得可怜，《银灰色的死》中的“他”觉得自家一个人孤冷得好像遇着了风浪后的船夫，一个人在北极的雪世界里漂泊，无依无靠，只有酒馆主人的女儿静儿能够和他说上几句话，身边没有钱的时候或是心绪不宁的时候，他总要跑到静儿那里去坐坐，静儿有不快活的事情，也都告诉他，他同静儿“大约就是一对能互相劝慰的朋友了”，但静儿终究要嫁人去

了，孤零零的他于是只好一个人冷冷清清地在薄暮中走向不知何时才能终了的悲苦人间。《沉沦》中的"他"，在交游离绝后，更是"孤冷得几乎到将死的地步"，他渴望同学的友谊，但又觉得同学的眼光，总好像怀着恶意，他渴求异性的爱情，但自卑胆怯的个性又使他总不能开口，因此虽然坐在同班同学中间，他也觉得孤独得很。孤独到了极点，他就去了妓院，但是欲望的满足不仅没能抚平他心底的创伤，相反，强烈的道德堕落感反使他感到自己已经无可救药地彻底毁灭了，"我怎么会到那样的地方去的？我已经变了一个最下等的人了，悔也无及，悔也无及。我就在这里死了吧！"没有爱，没有知己，没有朋友的生活使郁达夫笔下的"零余者"一个个变成了厌世忧郁的人，他们的心就像被海水包围的孤岛，拒绝任何人的探访，潮起潮落之间，只好一任自己走入绝望的深渊。

对他们来说，只有"爱"才能使他们与更强大的力量融为一体，从而化解与生俱来的孤独感、渺小感和对外界的恐惧感，这不仅使他们所追求的"情爱"与冰心所歌咏的"母爱"本同末异，表达的都是孤独个体欲与绝对的精神实体相结合的形而上追求，而且也使得"情爱"本身在郁达夫笔下时常带有母性的色彩。这是他与英国同时代的小说家劳伦斯的一个明显区别。对于整个人类历史进程的观照使劳伦斯发现了社会文明进步是以人的本性扭曲和压抑为代价的，因而他力主张扬人的自然本性以抗争历史的畸形发展，他在一部接一部的中长篇小说中以澎湃的激情毫无惧色地描绘了男女之间的性爱生活和性本能，这种描绘是如此地深入肌骨，以至于其中最令人瞩目的《恰特莱夫人的情人》直到作者死后三十年才被允许在英国出版发行。比郁达夫对变态心理的探讨更为深入的是，劳伦斯对人原

本就有的自然生命力的辉煌展示，是为了揭开男女性生活的秘密，其反抗和挑战所针对的不仅仅是传统的道德观念，而且还针对现代文明本身，即伴随工业文明的进步所带来的机械理性和理性的机械对人的本性的压抑，因此，与郁达夫明写性爱，实则着眼于情欲背后的形而上喻指不同，劳伦斯的笔锋自始至终对准着性爱本身，那种充满血性和阳刚之气的非理性本能，以一种原始粗犷极大地震惊了全世界的读者，而我们在郁达夫的作品中更多地感受到的却是一种愁雾缭绕的忧伤、苍白的面色、悲寂的形容、孤冷的情怀以及挥之不去的身世之悲是他笔下“零余者”身上最突出的特征。劳伦斯欣赏的是力，是充满原始野性的生命力，郁达夫所钟爱和向往的女性，无论是《春风沉醉的晚上》中的女工陈二妹，《过去》中性格倔强、虽在被贱视的地位却始终保持着做人的尊严的“老二”，《蜃楼》中平和端庄的康夫人，《马缨花开的时候》中温柔慈祥的牧母，还是《迟桂花》中饱受生活的打击，却依然天真活泼、无私地关爱他人的“莲”等，却无一不具备温柔、怜悯、慈爱、庄重、无私的母性品质。

比较宗教学者列维一斯特劳斯认为，人类为摆脱亡灵的纠缠、冥间的黑暗和巫术的种种苦恼，曾作了三次重大的宗教尝试，他们相隔将近五百年的间隙，相继构想出佛教、基督教以及伊斯兰教，其中佛教相对于基督教和伊斯兰教，更具有“那种心境淡薄的女性特征”[①]，这显然也是郁达夫疏远基督教而更亲近佛教的一个重要原因，而他之所以疯狂地追求王映霞也在于“只要看见了她，我的心灵似乎找到了归宿处，像迷途的

① [法]列维-斯特劳斯：《悲惨的热带》，载《现代外国哲学社会科学文摘》1992年第11期。

孩子重来到母亲的怀抱一般。即使她不和我说话，也觉得精神上很安慰，如果她偶尔和我谈上几句，我全身的细胞神经，像经过熨斗熨过似的舒适服帖”[①]，因此，尽管他明知道中年热恋的结果常常并不佳妙，但理智抵挡不过心底的情感，长兄的斥责、朋友的规劝以及社会的舆论都奈何不了他，“我只知道，她是我的生命，失去了她，就等于失去了我自己的生命，要我现在离开上海，那就意味着要我立刻毁灭我的生命”[②]。爱，几乎成为郁达夫抵挡虚无人生的最后的一张盾牌，因此，为了爱，他可以放弃家庭、名誉、地位、财富甚至生命，他的爱是无条件的，也是可以牺牲一切的，“我所最重视的就是热烈的爱，是盲目的爱，是可以牺牲一切，朝不保夕的爱，此外的一切，在爱的面前，都只有和尘沙一样的价值”（《致王映霞》）。他称赞徐志摩与陆小曼之间的那场惊世骇俗的热恋，“那不顾一切，带有激烈的燃烧性的热情，这情一经激发，便不管天高地厚，人死我亡，势非至于将全宇宙都烧成赤地不可……我就佩服志摩的纯真与小曼的勇敢到了无以复加”（《怀四十岁的志摩》）。

爱的欢欣和美丽，使郁达夫把过去的愁思和未来的忧苦全部抛在了脑后，但爱的易逝和多变也使他忧心忡忡，心存疑虑，以至于在给王映霞的情书中，不断地提醒她，要安于孤独，要把中国的旧习惯打破，而所谓的旧习惯，在他看来，就是“无谓的虚荣”，“我只怕你的心动摇，要看了那些世俗的礼节虚荣而摇动，所以我诚恳地求你，求你信赖我到死，把我当作世界

① 转引自孙百刚《郁达夫外传》，浙江人民出版社 1982 年 4 月，第 28 页。

② 同上。

上最伟大的人看，比一切礼教、虚荣、金钱、名誉，都要伟大”；“我所最怕的就是怕你因为受了这一种外部的刺激而变了你的心意”（《致王映霞》）。写于这一时期的小说《清冷的午后》、《迷羊》以及 1932 年完成的长篇《她是一个弱女子》等更是反映出他内心深处的忧虑和恐惧。在《清冷的午后》中，他描写了杭州城里的一个小老板瞒着妻子与妓女小天王交好，终至于人财两空的悲剧故事，为了赢得小天王的芳心，小老板冒着破产的危险，不惜重金赎出了小天王，并将她安置在离家不远的城中，但他做梦也没有想到，小天王一面与自己敷衍，一面又与自己中学时代的朋友打得火热，真相大白后，痴情的小老板只觉得天旋地转，最后愤而投湖。这篇小说完成于认识王映霞两天后的一个夜晚，在当天的日记中，郁达夫写道：“这怕是我作品中最坏的一篇”（《村居日记》）。《迷羊》同样表现的是痴情男子被风尘女子的虚荣心所抛弃的故事。在这篇小说中，女主人公谢月英好虚荣，喜享乐，不谙时世，只解欢娱，除了上街购物，谈天看戏，吃饭应酬以及对旁人炫耀自己的衣服和化妆术外，生活中再也没有吸引她的地方，“旁人愈是厚颜无耻地对她注视，她愈要装出那一种媚笑斜视和挑拨的举动来增加她的得意”，最后她终于耐不住寂寞，重又回到了她那“放荡的女优生活”中去了 。对于“爱”的这种既希望又恐惧，放不下也丢不开的矛盾心理使郁达夫一唱三叹地在作品中反复咏叹被欺骗被愚弄的爱情悲剧，尽管他笔下的主人公不顾一切地想在意志薄弱、虚荣心极强、徒具美貌的女人身上获得真正的爱情，但最后都是竹篮打水一场空。如果说《迷羊》的创作更多地折射出郁达夫对爱情的疑惧并存、喜忧参半的心理的话，那么事隔五年之后出版的《她是一个弱女子》则证实了他的担

心绝非多余。在这部小说中，他的矛头直接指向了女子的虚荣心，“虚荣心是顶无聊的一种心理，女子的堕落阶梯的第一段便是这虚荣心，有了虚荣心就会生嫉妒心了。这两种坏心思是由女子的看轻自己不谋独立与想依赖他人而生的卑劣心理，有了这种心思，一个人就永远没有满足快乐的日子了”。正如他在出版后记中所说，这个题材他早在1927年就已经构思好了，后来由于辗转流离，没有工夫写出，遂一搁多年。事隔五年后再写此书，郁、王之间的关系以及郁的心境都大不同于从前，郁王之恋似乎应验了郁达夫自己的名言，“我平生感得幸福的时间，总不能长久。一时觉得非常满足之后，其后必有绝大的悲怀相继而起”（《还乡记》）。被爱情之光激活了寒灰似的生命的郁达夫，婚后仅半年，长期缠绕他的忧郁病便再一次发作，只想把包裹雨伞背起，到绝无人迹的地方吐一口郁气。“啊啊！人生本来是一场梦，而我这一次的事情，更是梦中之梦”；“我这一次又做了一个小丑”；“心里只觉得空虚，对于人生终不能感得一点儿趣味，大约中年的失恋者心境都是如此的吧！”（《穷冬日记》）。平心而论，郁王悲剧的产生，确与王映霞的虚荣心有关，郁达夫之所以屡屡在作品中批判女子的虚荣心，绝非空穴来风，无中生有，他将此书题赠给王映霞，规劝之意更是溢于言表，正因此，他说在他的创作历程中，“比这一次写这一篇小说的心境更恶劣的时候，还不曾有过”（《她是一个弱女子》）。但是这一切终于无济于事，郁王之间的矛盾终于在四十年代彻底公开化，并且无可挽回地走向破灭。提起这场“情变”，郁达夫更是有苦难言，早在三十年代初致周作人的信中，他就吐露过自己的苦衷，“自广东回沪之后，迄今五年，因为一时的昏迷，就铸下了大错。遇人不淑，绝似法国 Verlaine 的晚年。

欲谋解脱，原非不可能，但是责任之感，又不能使我断然下此决心，不得已只能归之前定的命运而已。五年来的无心创作，无心做事情，原因都在于此。妇人难养，古今中外似乎是一例的。近来消沉更甚，苦痛更深，不知道者还以为我恋爱成功，不想做事情也，真真是千古未有的 Irony ”[1]。当那至高无上的“爱”最后证明也是一场梦境一场空时，那种无可救药的宿命悲哀只能使郁达夫“抛置乾坤再出家”，一瓶一钵走天涯了。

三

不过，我们也不应夸大这场“家变”对郁达夫的打击。人生的幻灭感和空淡感在郁达夫其实是由来已久，并且根深蒂固的。他自己也明白，即使恋爱成功，也不能化解人生本质上的空虚和悲苦，无非咖啡加点糖而已，恋爱失败，也无非证明糖之不易得。在这一点上，他比劳伦斯更悲观，在《读劳伦斯的小说——〈却泰来夫人的爱人〉》一文中，他曾说：“讲到劳伦斯的思想了，我觉得他始终还是一个积极厌世的虚无主义者，这色彩原在他的无论哪一部小说里都可以看得出来，但在《却泰来夫人的爱人》里，表现得尤其深刻……空虚，空虚，人生万事，原不过是一个空虚！唯其如此，所以大家在拼命的寻欢作乐，满足官能，而最有把握的实际，还是男女间的性的交流！”而郁达夫从一开始就对人间情爱就不抱乐观的看法，这从他对英国诗人道生的评论中即可看出。在作于 1923 年的《集中于〈黄面志〉的人物》一文中，他曾这样谈到道生，“尝最悲痛

① 郁达夫：《致周作人》，《郁达夫文集》第九卷，花城出版社 1991 年 2 月，第 421 页。

的人生苦，具世纪末的种种性格，为失恋的结果，把他本来是柔弱的身体天天放弃在酒精和女色中间，作慢性自杀的，是薄命诗人 Ernest Dowson"。道生年轻时在伦敦遇见了他的心上人，不仅为她写了许多诗，还亲自念给她听，讲给她听，但是只解欢娱没有灵性的少女，哪里能明白他的爱呢？最后终与旅馆的一个下男有了私情并嫁给了他，悲观绝望的诗人从此只好以酒消愁，客死他乡。对于诗人的死，郁达夫认为，"仔细讲起来，这失恋打击不过是原因的一部分，实际上他是天生成的一个世纪末的颓废诗人。他的厌世观，嫌人癖，都是他的天性，即使他的恋爱成功了，他也决不会快乐的"。道生的经历引起了郁达夫的强烈共鸣，在孤冷忧郁，百无聊赖的时候，道生的诗文是他形影不离的最好伴侣。他的第一篇小说《银灰色的死》即是以道生为蓝本演绎出的一个中国留学生的生命悲剧，而《银灰色的死》中的"他"，只是他笔下一系列为情而死的情种中的第一个，他们看不破红尘，打不破情关，最终为情所苦，命丧黄泉：

> 月亮打斜了，女子医学院的空地上，又增了一个黑影。四边静寂得很。银灰色的月光，洒满了那一块空地，把世界的物体都净化了。

好一个白茫茫大地真干净！"参透色空真境界"的意向在这里表现得再明白不过了。

在郁达夫的情爱小说中，经常会出现这一轮冷月，它就像一个超然的旁观者，毫无表情地透视着尘世间的男欢女爱和离合悲欢。在我国传统文学中，"月亮"的意蕴是极为丰富的，

月有阴晴圆缺，人有旦夕祸福，月的变化常引起人的世事无常之感，“江水一色无纤尘，皎皎空中孤月轮，江畔何人初见月？江月何年初照人？人生代代无穷已，江月年年只相似，不知江月待何人，但见长江送流水”（《春江花月夜》），江月永恒，江水无情，人生的短暂易逝在江月的辉映下，更其触目惊心。“水月”更是佛教文学中常用的典故和意象之一，与我国传统的“江月”意象相比，它更突出了佛家的虚幻飘渺、“缘生无性”的要义。水中本无月，天上之月与地上之水因缘和合始有“水月”这一幻相。《大智度论》卷六谓：“解了诸法如幻，如火焰，如水中月”，又卷二六谓：“譬如小儿见水中月，入水求之，不得便愁。智者语云：其性自尔，莫生愁恼”。既然事物幻如“水月”，就不可执相，否则就会产生种种烦恼。《大广等无想经》卷六指出：“一切众生亦如虚空，水月，梦幻，芭蕉，云电”。不过，“水月”虽幻，但究系天上之月所现，同样，诸法虽幻，但究惟一的“真如”所现，因此，佛经中又常以月喻佛身，以水喻众生之心，谓一佛能应众生之心而化现种种身形，“譬如净满月，普应一切水，影像虽无量，本月未曾二。如是无碍者，成就等上觉，应现一切刹，佛身无有二”（《华严经》）。曹山本寂禅师说得更简洁，“佛真法身，犹如虚空，应物现形，如水中月”（《五灯会元》卷十三）。禅宗提倡“自心作佛”，水清则佛现，所谓“水若澄清月始临，金容佛影观吾心”等。郁达夫笔下的水月喻亦与此相通，在他的作品中，“月亮”虽有多种不同的寓意，但最主要的还是化用了佛教中虚幻不实的“水月”喻。据《达夫自传·水样的春愁》中所记，读中学时，郁达夫曾有过一次极为美好、极为诗意的初恋，毕业晚宴后，他鼓起勇气去向赵家的女孩辞行，

> 出了校门，踏着月亮，我的双脚，便自然而然地走向了赵家。……月光如潮水似地浸满了这一座朝南的大厅，她于那一声高叫之后，马上就把头朝了转来。我在月光里看见了她那张大理石似的嫩脸，和黑水晶似的眼睛，觉得怎么也熬忍不住了，顺势就伸出了两只手去，捏住了她的手臂。两人的中间，她也不发一语，我也并无一言，她是扭转了身坐着，我是向她立着的。她只微笑着看看我看看月亮，我也只微笑着看看她看看中庭的空处，虽然此外的动作，轻薄的邪念，明显的表示，一点儿也没有，但不晓得怎样一股满足，深沉，陶醉的感觉，竟同四周的月光一样，包满了我的全身。……在柳树影里披了月光走回家来，我一边回味着刚才在月光里和她两人相对时的沉醉似的恍惚，一边在心的底里，忽而又感到了一点极淡极淡，同水一样的春愁。

赵家女孩几乎成为郁达夫心目中的观音女神，但即使是赵家女孩和她家的那满庭月光，在他笔下亦不时透出一种如梦如幻的同水一样的春愁，至于《银灰色的死》中的“静儿”、《十一月初三》中的那个红茅沟的女孩、《过去》中的“老三”，《迟桂花》中的“莲”等则更是他“梦里的春花，水中的明月”了。“你的梦要到什么时候才醒？”郁达夫笔下的“痴情者”经常会遇到这样的追问。《十三夜》中的画家陈君，为了追寻梦里的女人，从台湾跑到东京，从东京来到中国，最后当他终于在月夜西湖边看见自己的梦中情人的背影时，他同遭了雷击似的

惊呆了，不由自主地紧随其后，翻山越岭，拨石弄草，直追到四边沉寂，除了浓霜似的月光和团团的黑影以外，连蜡烛火的微光都看不到一点的葛岭山脚附近荒僻的庵院，还不知道他所钟情的女子其实是自己在银灰色的月光中错视出的“鬼影”，“大梦不醒”的他最终在心疲力竭中悲寂地死去。整部小说阴气森森，透着一股逼人的冷气和一腔无端的凄苦之情，这是郁达夫小说中极其苦涩的一部，“格外觉得爱惜”（《里西湖的一角》）。在他笔下，真正参透情关，出迷成觉的只有三十年代的“翁则生”和“瓢儿和尚”，尤其是“瓢儿和尚”，他原是“我”留学时的情敌，因为看破红尘，放下旅长不做，来到荒山古庙中出家静修，附近的人因为他时常背了两个大木瓢到山下挑水，又因为他下巴中间有一个很深的刀伤疤，笑起来像个瓢儿的样子，所以大家都叫他“瓢儿和尚”。除了施茶给水，说一两句安慰山民的话以外，他一天到晚只在看经念佛。当“我”意外地认出他，并急切地向他问起过去的情人时，超然物外的他仿佛是在说着别人的故事一样，那种平静、达观、无牵无挂的态度，使尘世中的“我”如有所悟，这时夜幕降临，

从半开的门口，没有窗门的窗口，以及泥墙板壁的破缝缺口里，却一例的射进了许多同水也似的月亮光来，照得这一间破屋晶莹透彻，像在梦里头做梦一样。……我走出到了他那破茅篷的门口，正立住了脚，朝南在看江干的灯火，和月光底下的钱塘江水，以及西兴的山影的时候，送我出来，在我背后立着的他，却轻轻的告诉我说：“……大约我们以后，总没有在此地再看月亮的机会了罢。今晚上你可以多看一下子

去”。

——《瓢儿和尚》

由于“月光“的透入，全篇小说写得极富禅意。

纵观郁达夫一生，“爱情”几乎贯穿了他的全部小说创作的始终，从早期声泪俱下的痛哭狂啸，到中期的疑惧并存、喜忧参半，和后来的澄净如水、一片空明的菩提妙境，郁达夫走过了一段不平静的心路历程。佛教认为，尘世的生活是前世造业所致的“沉沦”，而人在现世沉沦的主要原因，即是由于挡不住外在色欲的诱惑，只有通过忏悔、斋戒、行善以及皈依宗教等方式，明了“色即空”的道理，才能彻底解脱。对此，郁达夫是心领神会的，在《雪夜——自传之一章》中他以“沉，索性沉到底罢！不入地狱，哪见佛性，人生原是一个复杂的迷宫”为自己出入妓院走马章台辩解，原因即在此。据郁达夫的好友郑伯奇说，郁达夫尤其喜爱他的处女创作集的名字“沉沦”，他经常笑着说，“这本书出版以后会引起‘沉沦主义——沉沦的以斯姆’。沉沦的以斯姆，他经常口中低声念着，好像在欣赏自己所创造的这个名词似的”[①]。在郁达夫眼中，我们都是“沉沦在悲苦的地狱中的受难者”(《茑萝集·自序》)，因此，二、三十年代，当他“参透色空真境界”时，他在小说中表现最多的常常不是爱的苦涩与屈辱，而是超脱情欲，归依宗教的心理欲求。《迷羊》实际上就是被爱欲情愁颠倒错乱、迷失本性的刘介成的长篇“忏悔录”，而小说《蜃楼》中的陈逸群以及《马缨花开的时候》中的“我”，也都在具有宗教背景

① 郑伯奇：《怀念郁达夫》，见1945年西安《书报精华》第十二期。

的康夫人和牧母的引导下，超越爱欲情愁的狂乱，进入“本来无物”的菩提妙境。在佛教中，“莲花”是佛法的象征，由于佛教主张的解脱过程是从此岸到彼岸，从尘世到净界，从众恶到尽善的过程，这一点正和莲花从淤泥中生出无比鲜美的花叶一样，所以《六度集经》中说，三禅是“心犹莲花，根基在水，华合未发，为水所覆，三禅之行，其净犹华，出离众恶，身意俱安”。郁达夫在《十一月初三》中把自己比喻为失去了中间莲花瓣的半把剪刀，“我这个漂流不定的身子，若以物件来比拟，那么我想再比中心点失掉的半把剪刀相象的物件是没有了，是的，中间的那一个莲花瓣没有的半把剪刀。这半把剪刀，物件虽是物件，然而因为中心点已经失掉，用处是完全没有的。啊啊！若有一个人能告诉我说：‘你的其他的半把剪刀是在某处，你的中心点是在某地。’那么我就是赴汤蹈火，也愿意去寻着它们来，和它们结合在一处。但是这中心点，这半把剪刀，大约是已经作殉葬之物，已经不存在在这世上了吧！”后来他又在《迟桂花》中以“莲”喻指自己所钟情的女子，并在《春风沉醉的晚上》、《过去》等一再描写自己在具有“莲”的品质的女性的帮助下，净化欲情的经历，可以说，是有其特殊的宗教寓意和必然的原因的。至于《东梓关》、《迟桂花》、《瓢儿和尚》等更是将佛教参透“情禅”、重归平淡的宗教境界表现得意味悠长，在这种境界里，常常是欲的气息已经绝尽，只有情的韵味在飘漾。在某种意义上，写作情爱故事本身亦成为郁达夫“忏尽情禅”的一种方式，因此，30年代中后期，当他终于“忏尽情禅”，获得心灵的平静与清明时，他的创作重心也由小说全面转向了散文，因为对他来说，“小说，是要热情来做血肉的，人而消失了热情，就决没有再写小说的资格”（《写作

的经验》）了。

第三节　伤乱久嫌文字狱，偷安新学武陵渔

一

30 年代，郁达夫的创作发生了明显的变化，尽管骨子里的寂寞、愤怒仍然体匿性存，但已不像前期那么充满火药味了。正如他在《跳动的纸币》中所写，“他的朦胧的心里，无端竟酿起了一阵极平静极淡漠的伤痛的哀感。不过你若问他，这究竟是为了什么，那这时怕连他自己，也不能够直截了当地说出他所以要伤痛的原因来。使他伤痛的原因，似乎是很多很多。自从他有记忆以来，一直到今朝挨着病醒转在故乡的卧床上的此刻为止，二十七八年间，他所遭遇着的，似乎只是些伤痛的事情的连续。他的脑里，心里，铺填在那里的，似乎只是些悲哀的往事的回思。但是这些往事，都已升华散净，凝成了极纯粹，极细致的气体了。表面上包裹在那里的，只有一层浑圆光滑，像包裹在乌鸡白凤丸之类的丸药外面的薄薄的蜡衣。这些往事，早已失去了发酵，沸腾，喷发，爆裂的热力了；所以表面上流露着的只是沉静，淡漠，和春冰在水面上似的绝对的无波”。

20 世纪 30 年代的国内形势与郁达夫的个人生活都出现了巨大的变化。一方面，是人到中年后，心情逐渐沉潜、平和，另一方面家庭生活的稳定也使他消磨了不少英气，同时，社会政治生活中一连串的波折坎坷也驱使他日渐“消沉”。自从 1927 年在言辞激烈的《诉诸日本无产阶级文艺同志》中向全世界人

民揭露“蒋介石头脑昏乱，封建思想未除，这一回中华民族的解放运动，功败垂成，是他一个人的责任”，并拒绝当局“帮助党务”、“做个委员”的要求后，郁达夫就一直为当局所嫉恨。1928年他被通缉，1929年安徽省教育厅将他列入“赤色分子”的名单，1930年他与鲁迅发起并加入“中国自由运动大同盟”的运动，浙江省党部又呈请国民党中央予以通缉，将他列入“堕落分子”的名单，1931年，在当局的警告下，他避居杭州、富阳，1932年当局又以“普罗文艺”为名，两度查禁他的小说《她是一个弱女子》。通缉、逃匿、查禁、追捕，使郁达夫居无定所，四处逃匿，寝食难安。在《薇蕨集·序》中，他悲愤地写道：“三四年来，不晓得为了什么，总觉得不能安居乐业，日日只在干逃亡串匿的勾当。啊啊！财聚关中，百姓是官家的鱼肉，威加海内，天皇乃明圣的至尊；于是腹诽者诛，偶语者弃世，不腹诽不偶语者也一概格杀勿论，防患于未燃也，这么一来，我辈小民，便无所逃于天地之间了。”就在郁达夫不断地受到国民党当局的专制压迫的同时，左翼文艺阵营内部也因宗法主义和极左思潮的影响疏离冷落了他，甚至一度要开除他的左联成员的资格。来自同一阵营内部的打压和攻击，使他的心境更趋黯淡，“如今是革命同志，买办洋商，与武装要人联合起来的时代了，我因为认不清时代，干不了革命，获不到大众，转不了方向，所以在都会里也只好让人来克服，任人来打倒”（《在寒风里·序》）。

既感时伤乱，又无可奈何，原有的出家弃世之念便与日俱增，只要一听到梵歌呗曲，皈依的念头和寂灭的思绪便会触电一般使他心驰神往：

> 约莫到了残宵二三点钟的光景，槛外的不知哪一个庙里来的钟声，尽是当当当当的在那里慢击。……庭外如云如雾，静浸着一庭残月的清光。满屋沉沉，只充满着一种遥夜酣眠的呼吸。我为这钟声所诱，不知不觉，竟扣上了衣裳，步出了庭前，将我的孤零的一身，浸入了仿佛是要粘上衣来的月光海里。夜雾从太湖里蒸发起来了，附近的空中，只是白茫茫的一片。……当万籁无声的这一个月明的深夜，幽幽地慢慢地，被那远寺的钟声，当嗡，当嗡的接连着几回有韵律似的催告，我的知觉幻觉，竟觉得渐渐地渐渐地麻木下去了，终至于什么也不想，什么也不干，两只脚柔软地跪坐了下去，眼睛也只同呆了似的盯视住了那悲哀的残月不能动了。宗教的神秘，人性的幽幻，大约是指这样的时候的这一种心理状态而说的罢。
>
> ——《感伤的行旅》

1934 年杭州铁路初建，为了向旅客介绍沿途的山水风情与历史沿革，铁路局特邀郁达夫、林语堂等著名作家乘车观光游览。在游览的途中，走到西天目山时，天色阴沉，树林暗密，在这夜阴与树影互竟的黑暗网里，远远的几声钟鼓梵唱，使他顿时觉得“一种畏怖、寂灭、皈依出世的感觉，忽如雷电似的向脑门里袭来”，来到旭日峰下的禅源大禅寺，这里的山茶清酽，山气冱寒，山僧的谈吐更是幽闲别致，在这里展拜展拜高峰禅师的坟墓，翻阅翻阅西天目祖山志上的形胜与艺文，这里那里的指点指点，与志上的全图对证对证，他更是乐而忘返，以至于“想学学这天目山传说中最古的那位昭明太子的父亲，

预备把身体舍给了空门”(《西游日录》)。花坞是杭州附近的一处景点，景色深秀，异常清丽，但它之所以格外地受到郁达夫的青睐，也是因为“庵里面的洁净，一间一间小房间的布置的清华，以及庭前屋后树木的参差掩映，和厅上佛座下经卷的纵横，你若看了之后，仍不起皈依弃世之心的，我敢断定你就是没有感觉的木石”(《花坞》)。

二

郁达夫早年即对人生的幻化无常有深刻的感受，人到中年，历经变故和打压，更是感到世事沧桑如白云苍狗，弃世之心遂日益坚决，“理想，空想，幻想，一切皆无，在世上活了四十年，看了四十年的结果，只觉得人生也不过这么一回事；富贵荣华，名誉美貌，衣饰犬马，学问文章等等，也不过这么一回事”(《所谓自传也者》)。正是这种沧桑感和幻灭感，使他后期作品中流露出浓厚的看破红尘，如梦方醒的隐逸之气。《东梓关》中的徐竹园先生，年轻时曾做过救世济民的大梦，但用功过度，却使他正当壮年时染上了致命的肺病，于是他大梦方醒，幡然悔悟，从此改变了生活方式和精神追求，不再空言救国，而是埋头于求医采药，修身养性，略有余闲时或替人家看看病，或读读书，经营经营祖上的遗产，每年收入薄有赢余，就在村子里开了一家半施半卖的春和堂药铺。二十多年过去了，世事如棋，变幻莫测，徐家的其他各房都因宦途艰险，起落无常之故，大半中落了，只有竹园先生这一房，男婚女嫁，还保持着往日的兴隆。当久在外面漂泊，身心俱疲的质夫在故乡遇到徐竹园这样舒徐浑厚的人物时，他不禁感从中来。早在

留学日本时，郁达夫就在致家人的信中谈到自己欲“披袈裟，读佛经，为人治病”的人生理想，中年以后，重返故里，重拾旧梦，其感慨真是一言难尽。日暮乡关何处是？人到中年，走到人生歧路的质夫该何去何从呢？小说的结尾余韵悠长。与竹园先生相似。《迟桂花》中的翁则生也是因为一场大病而看破人生的，留学时的翁则生热血澎湃，激动好辩，但生活的波折和爱情的失败，使他心灰意冷，回到杭州老家后，他闲淡村居，几乎与世隔绝，“百事都看得很穿，又加以这十几年来的疏散无为，觉得这世上任你什么也没甚么大不了的事情，落得随随便便的过去，横竖是来日无多了”。作品在极为蕴藉、清朗又略带哀愁的意境中将一群中年人似喜而可悲、说悲也可喜的人生悲喜剧表现得极为动人。像这样由“人生如梦”的自觉而引伸出对现实价值观的怀疑与否定，是郁达夫后期作品中常见的主题。应该说，这些作品的基本情调的消极的，但其中也包含着作者对人生的理智的反省，既然人间一切都是梦幻，那么人生的痛苦也不过是幻影，人世的功名利禄也没有什么价值，这就必然导向对当时社会所流行的一切有价值东西的否定和对于苦难现实的淡然处之的态度，正如他自己所说：“有生必有死，有得必有失，不必佛家，谁也能看破。所谓喜，所谓悲，也只是执着了人生的一面”（《写作闲谈》）。对于人世的厌弃使郁达夫渴望在“芦荻花间结净庵”，他爱旅行，喜漂泊，并且特别喜欢向没有火车、飞机、轮船等近代交通利器的偏僻地方去旅行。一步一步地缓行着，看看云容岩影的变化，听听大浪啮矶的音乐，或松下息荫，或临流垂钓，到了地广人稀的地方，还可以高歌低唱，袒裼裸裎，把社会上的虚伪礼节、习俗一齐洗去。他曾在《住所的话》中这样写道：“人与自然，合而为一，

大地高天，形成屋宇，蠛蠓蚁虱，不觉其微，五岳昆仑，也不见其大。偶或遇见些茅篷泥壁的人家，遇见些性情纯朴的农牧，听他们谈些极不相干的私事，更可以和他们一道的悲，一道的喜。半岁的鸡娘，新生一蛋，其乐也融融，与国王年老，诞生独子时的欢喜，并无什么分别。黄牛吃草，嚼断了麦穗数茎，今年的收获，怕要减去一勺，其悲也戚戚，与国破家亡的流离惨苦，相差也不十分远。”（《住所的话》）在自然的怀抱中参禅悟道，是郁达夫后期逃禅的一个重要方式，在他看来，对于自然的伟大、物欲的无聊之念，“只有到了高山大水之间，才感觉得最真切”（《山水及自然景物的欣赏》）。他曾经去日本的濑户内海去旅行，月夜泛舟，四面的青山青翠欲滴，依船舷而四望，顿觉物我两忘，生死皆空，以至于他“想在四国的海岸做一个半渔半读的乡下农民”，后来也登过东海的崂山，上过安徽的黄岳，更在天台的雁荡之间，逗留过一段时期。在衢州的仙寿亭，看那一条澄清澈底的同大江般的溪水，和一湾碧绿碧绿的青天，“云烟飘渺，山意悠闲，清通灵秀，只觉得是身到了别一个天地；一个在城市里住久的俗人，忽入此境，哪能够叫他不目瞪口呆，暗暗地要想到成仙成佛的事情上去呢？”（《浙东景物纪略》）。自然的伟大和清明，没有一次不使他感到人类的渺小和物欲的无聊，因此，每当他心中郁结，无从化解时，只要走进窗明几净的庵堂或山高水长的风景名胜，喝两碗清茶，看看远处的无数青峰，心中的郁闷之气定能“洗涤个空空脱脱”（《西溪的晴雨》）。1933 年 4 月，移家杭州之后，杭州城里的吴山和城外的玉皇山更成了他唯一的逃避之所，“自从迁到杭州来后，这城隍山真对我发生了绝大的威力。心中不快的时候，闲散无聊的时候，大家热闹的时候，风雨晦暝不止

的时候，我的唯一逃避之所就是这一堆看去也并不高大的石山”（《寂寞的春朝》），因此，就是心理没有什么烦闷，他也会独自一个人踱上山去，痴坐他半天。借登高望远来消胸中块垒与人间闲气，是郁达夫特有的释愤方法。有时胸中块垒大了，几杯薄酒和小小的吴山还消它不得的时候，他就会上城外的玉皇山，“花它一整天的工夫，看看长江，看看湖面，便可以把一切的世俗烦恼，一例都消得干干净净”（《玉皇山》）。

不难发现，与20年代之逃禅不同的是，郁达夫30年代之逃禅向佛首先是要求静心。现实世界带给他太多的苦闷和烦恼，只有借助禅宗的清空之气和超然态度，他才能暂时跳出矛盾的纠缠之外，因此，徜徉山水之间，他写得最多的也是最好的常常是那些空明澄净、虚静无人的“清”境、“静”境，如“只是一味的晴朗浩荡，飘飘然，浑浑然，洞穿了我们的肠腑”的秋雪庵的夕照（《西溪的晴雨》），“充满了一股说不出的飒爽的清气”的溪口风景（《半日的游程》），以及“山下面尽是些绿玻璃似的翠竹，西斜的太阳晒到这条坞里，一种又清新又寂静的淡绿色的光同清水一样，满浸在这附近的空气里在流动”的翁家山的竹林（《迟桂花》）等，这些景致在他笔下无不给人一种清新、幽静而空明的印象。而对“一念清净”、“身心皆空”的净界的向往，更使他贪味清冷、幽寂的自然之美，如在世人眼中，只是两间败壁颓垣的破屋，里面尘埃寸积，蛛丝密布，几近荒芜的厉鄂祠堂，在他看来却环境清幽，着实令人向往。据郁达夫的好友孙百刚回忆，有一年的中秋节，为了吴山上的那一种“沁入骨髓的凉意”，郁达夫不顾夜深，拉起他去紫阳望月，两人走在那杂草丛生、乱石嶙峋的山道上，遥望天空中的澄波浩月，谈着渺无边际的各种问题，最后归结到自然的伟

大，人间的无常，生命的脆弱，生世的凄凉，说到后来，达夫的声音有点暗塞，就“象一位老僧，焚香静参禅理”[1]。在郁达夫笔下，严子陵的钓台，浙东的方岩，溪口的山谷等让他留连忘返的景点也大都有一种枯冷、寒荒的意味，特别是严子陵的钓台：

> 清清的一条浅水，比前又窄了几分，四围的山包得格外的紧了，仿佛是前去无路的样子。并且，山容峻峭，看去觉得格外的瘦格外的高。向天上地下四围看去，只寂寂的看不见一个人类。双桨的摇响，到此似乎也不敢放肆了，钩的一声过后，要好半天才来一个幽幽的回响，静，静，静，身边水上，山下岩头，只沉浸着太古的静，死灭的静，山峡里连飞鸟的影子也看不见半只。前面的所谓钓台山上，只看得见两个大石垒，一间歪斜的亭子，许多纵横芜杂的草木。山腰里的那座祠堂，也只露着些废垣残瓦，屋上面连炊烟都没有一丝半缕，象是好久好久没有人住了的样子。并且天气又来得阴森，早晨曾经露一露脸过的太阳，这时候早已深藏在云堆里了，余下来的只是时有时无从侧面吹来的阴飕飕的半箭儿山风。船靠了山脚，跟着前面背着酒菜鱼米的船夫走上严先生祠堂去的时候，我心里真有点害怕，怕在这荒山里要遇见一个干枯苍老得同丝瓜筋似的严先生的鬼魂。
>
> ——《钓台的春昼》

---

① 孙百刚：《郁达夫外传》，浙江文艺出版社 1982 年 4 月，第 47 页。

意境极其清冷、幽寂。郁达夫说，自己大约是因为从小的教养和成人以后的习惯所致，“所嗜读的多是些静如止水的遁世文学。现在宅傺无聊，明知道时势已经改变，非活动不足以图存，这一种嗜好应该克服扬弃了，但一到书室，拿起来读的，总仍旧是二十年前曾经麻醉过我的，那些毫无实用的书。……像这一种遁世文学，我真不知收集了多少册，读过了多少次，现在渐入老境，愈觉孤独，和这些少日的好友更是分不开来了”（《静的文艺作品》）。他不仅贪读“静”的遁世的文学作品，而且贪味“静”的遁世的山水意境。和朋友一起去溪口旅行，吸引他的是“这阴森得同太古似的山中的寂静”（《半日的游程》），到浙东去漫游，他恋恋不舍的是幽静灵秀与众不同的方岩，“立在五峰书院，只听得见四围飞瀑的清音，仰视天小，鸟飞不渡，对视五峰，青紫无言，向东展望，略见白云远树，浮漾在楔形阔处的空中。一种幽静，清新，伟大的感觉，自然而然地向人袭来”（《浙东景物纪略》）；而他之所以对故都的秋充满了刻骨铭心的爱恋之情，甚至发誓只要能留住这北国的秋天，他愿意将生命的三分之二折去，换得三分之一的零头，正因为北国的秋特别的“来得清，来得静，来得幽深”，也特别地能引起“深沉、悠远、严厉、萧索”的感触来（《故都的秋》）。衰败的亭台、凄迷的月光、萧瑟的山花、荒凉的古城以及人迹罕至的荒山等使郁达夫笔下的山水意境时常透出枯冷、幽深、寂寞、荒寒的禅意来。在中国，禅宗既有和谐亲切的一面，也有孤寂、凄凉、绝世独立的一面。禅宗的这种孤傲冷漠的个性是与它在产生过程中备受打击、迫害的经历分不开的。据杜继文、魏道儒的考证，禅宗的先驱者亦即那些楞伽师们因为受到官方的歧视与迫害，不得不逃匿到幽寂的山林中，直到唐代弘忍时代才

渐渐公开于世。此外，禅宗的信奉者主要是破落的文人、失势的权贵以及贫苦的百姓，这也在一定程度上助成了它看透世情，蔑视权贵，甘于淡泊，与世不谐的孤傲冷漠的性格和淡泊、幽冷、孤寂的美学趣味，正如刘纲纪在《中国古典美学概观》中所说：“（禅宗美学）开辟了一种单薄、凄清、冷峭的境界。”对社会的强烈不满，对人生的冷漠失望，以及性格上的孤傲使郁达夫偏爱静寂、幽深、枯冷的禅境，这是不奇怪的。

禅宗认为，人的本性是“静”，是“净”，所谓“自性不染着”，“心但无不净”（《坛经》），强调自觉自悟，自知自证，自度成佛，这种独立自主的精神追求与“五四”以来强调自我的个性解放精神极易沟通。郁达夫说：“五四运动最大的成功，第一要算‘个人’的发见。从前的人，是为君而存在，为道而存在，为父母而存在的，现在的人才晓得为自我而存在了。”[①]在某种意义上，正是这种坚定的自我意识鼓励着郁达夫在“沉沦”中完成自己，正如1937年，谈到自己的创作与生活时，他所说的：“我最近的努力，还是在完成自己，做文士也好，做官也好，做什么都好，主要的总觉是在自己的完成。人家的毁誉褒贬，一时的得失进退，都不成问题；只教自己能够自持，能够满足，能够反省而无愧，人生的最大问题，就解决了。做人当然先要在求己，然后再为人；我一向的被人骂作个人主义者，而同时也能够入污泥而不染，抗环境而有余的最大强处，就在这里。或者也许是弱者的强处，但这一点我却总想固执着到死”（《写作的经验》）。在中国现代文学史上，郁达夫是最早以生动的小说形象把个性自由和表现自我的原则带进文坛的作

① 郁达夫：《中国新文学大系·散文二集·导言》，《郁达夫文集》第六卷，花城出版社1991年5月，第261页。

家之一，他的小说堪称“五四”时期个性主义最坦率的艺术宣言。不过，当“自我”被夸大到不恰当的地步时，其潜在的偏执、主观与独断等弊病也必然会表现出来，郁达夫的激进、偏执、颓废、孤傲等在这里似乎也可以找到一些原因。正是在这一方面，他缺少鲁迅、周作人的清醒与深沉，他常常是一面固执自我，一面又诅咒自我，“世纪末的思想家说：——你先要发见你自己，自己发见了以后，就应该忠实地守住着这自我，彻底地主张下去，扩充下去。环境若要来阻挠你，你就应该直冲上前，同他拼一个你死我活，All or Nothing！不能妥协，不能含糊，这才是人的生活。——可是到了这中国的社会里，你这唯一的自我发见者，就不得不到处碰壁了。你若是真有勇气，真有比拿破仑更坚忍的毅力，那么英雄或者真能造得成时势也说不定，可是对受过三千年传统礼教的系缚，遵守着尧舜禹汤文武周公孔子一脉相传的狡诈的中庸哲学的中国人，怕要十个或二十个的拿破仑打成在一起才可以说话。我总算是发见了一个自以为的自我了，我也总算将这自我主张扩充过了，我并且也可以算冲上前去，与障碍物拼过死活了，但是所得到的结果是什么？……啊啊，空，空，空，人生万事，终究是一个空！”（《蜃楼》）对自我的怀疑，对人生终极的追问，使郁达夫一度对基督教产生了好感，在小说《迷羊》中，他借一个美国宣教师之口指出，所谓的解脱，就在于把自己的一切都交给一个“比我们更伟大的牧人，因为我们都是迷了路的羊，在迷路上有危险，有恐惧是免不了的，只有赤裸裸地把我们所负担不了的危险恐惧告诉给这一个牧人，使他为我们负担了去，我们才能够安身立命”，这里的“牧人”，也即基督教里的“上帝”。无独有偶，小说《蜃楼》、《马缨花开的时候》等都曾出现具有引路

功能的牧母角色。对于宗教，郁达夫始终认为它是不可取消的，虽然宗教现在已经成了枯骨残骸，不能启发我们的灵性，然而这罪系在一般宗教家的曲解教义，营私舞弊，与宗教的情绪和皈依的悦乐是没有关系的。在他看来，革命军的勇不顾身，少年同志的视死如归，都是宗教心发露的结果，只要人心一日不死，革命一日不成功，这一种宗教的情绪，便一日不可缺少，因此，"我们只须把注意拿来代宗教，则宗教成立的理由，还依然存在，所以，说到废止宗教，也有限度，若并宗教的情绪、殉教的归依，一并抹杀，也未免太过了"（《序孙译〈出家及其子弟〉》）。对"皈依的悦乐"的追求和迷恋，使郁达夫在作品中既批判基督教的非理性信仰，又对它保持一定好感，同时，对中国国民性的忧虑也使他对基督教有所肯定，在《学生运动在中国》一文中，他指出，中国国民性之所以败坏，主要是因为中国在过去，无论在宗教上，还是在哲学上都没有一个伟大的人格者提倡过为大众而牺牲的精神的缘故，"而在外国呢，却不然。耶稣基督，就是一个为大众而牺牲的最大的模范。基督教的这为大众而牺牲的教义在中世纪就开了武士道的花，以后一直传下来，直到现在，虽则外形虚伪的基督教被打倒了，然而它的为大众而牺牲的精神是依然存在的。所以无论什么主义制度，在中国以外的各国都行得好，唯有到中国来却行不通的最大原因，也就在这里"。为此，他特别强调宗教信仰对改造人心的道德作用，认为中国现在最需要的就是这种无私忘我的牺牲精神。在这一点上，他与逃禅归佛的废名极为相似，而与"无信"的周作人相距甚远。不过，由于自我意识的坚定和理性精神的自觉，面对空无所归的精神危机时，他还不至于盲目地归依某一主义或宗教，在这一点上，他似乎比郭沫若、瞿

秋白等现代知识分子更坚强，也更理智，正如他的同时代人所说："富于热情的他，在根本上，还是有着冷静的识力的。他不会取巧，不愿投机，处处地方，都保持着相当的纯洁。"[1]

三

悟透了人生的空幻、无常之后，30年代的郁达夫转而追求一种自然、闲适、平淡的生活情调，他眷恋江南的冬天，"江南河港交流，且又地滨大海，湖沼特多，故空气里时含水分；到得冬天，不时也会下着微雨，而这微雨寒村里的冬霖景象，又是一种说不出的悠闲境界。你试想想，秋收过后，河流边三五家人家聚在一道的一个小村子里，门对长桥，窗临远阜，这中间又多是树枝槎桠的杂木树林；在这一幅冬日农村的图上，再洒上一层细得同粉也似的白雨，加上一层淡得几不成墨的背景，你说还够不够悠闲？若再要点些景致进去，则门前可以泊一只乌篷小船，茅屋里可以添几个喧哗的酒客，天垂暮了，还可以加一味红黄，在茅屋窗中画上一圈暗示着灯光的月晕。人到了这一个境界，自然会得胸襟洒脱起来，终至于得失俱忘，死生不问了"(《江南的冬景》)；他喜欢北平的冬天，冷虽则比南方冷得多，但是北方生活的伟大幽闲，也只有在冬季才感受得最彻底，"一般的北方人家，总只是矮矮的一所四合房，四面是很厚的泥墙，上面花厅内都有一张暖炕，一所回廊，廊子上是一带明窗，窗眼里糊着薄纸，薄纸内又装上风门，另外就没有什么了。在这样简陋的房屋之内，你只教把炉子一生，电

① 匡亚明：《郁达夫印象记》，见《众说郁达夫》。

灯一点，棉门帘一挂上，在屋里住着，却一辈子总暖炖炖像是三四月里的样子。尤其会得使你感觉到屋内的温软堪恋的，是屋外窗外面乌乌在叫啸的西北风。天色老是灰沉沉的，路上面也老是灰的围障，而从风尘灰土中下车，一踏进屋里，就觉得一团春气，包围在你的左右四周，使你马上就忘记了屋外的一切寒冬的苦楚。若是喜欢吃吃酒，烧烧羊肉锅的人，那冬天的北方生活，就更加不能够割舍；酒已经是御寒的妙药了，再加上以大蒜与羊肉酱油合煮的香味，简直可以使一室之内，涨满了白蒙蒙的水蒸温气……”他忘不了兄弟三人围炉谈天品茗的情景：“记得当时我们兄弟三人，都住在北京，每到了冬天的晚上，总不远千里地走拢来聚在一道，会谈少年时候在故乡所遇所见的事事物物。小孩们上床去了，佣人们也都去睡觉了，我们弟兄三个，还会得再加一次煤再加一次煤地长谈下去。有几宵因为屋外面风紧天寒之故，到了后半夜的一二点钟的时候，便不约而同地会说出索性坐到天亮的话来。像这一种可宝贵的记忆，像这一种最深沉的情调，本来也就是一生中不能够多享受几次的昙花佳境，可是若不是在北平的冬天的夜里，那趣味也一定不会像如此的悠长”（《北平的四季》）。像这样一种舒徐、闲适、平淡而悠长的文字，在郁达夫后期散文所在多有，俯拾即是。

禅宗劝人看透人生，要人做无心人，无事人，过一种闲而又闲的舒适生活，所谓“万法本闲人自闹”[1]，“道”是无心有所作为的，自然界是万事万物也是无心有所作为的，只是人在那里瞎折腾罢了，因此，悟道就要做无心人，无心当然也就无

---

① 慧忠禅师语，《五灯会元》卷二。

所求。按照禅宗的说法，有所追求即是妄心，放下包袱，随缘任运，这才是真正的闲适境界。受其影响，郁达夫也想以平常心来对待生活，不过，对时事的敏感和人生的空淡之感却使他难以真正做到无心，无求。内心的不安与犹豫始终盘踞在他的心底，正如他在《寂寞的春朝》中所写，"读读古书，比比现在，在我原是消磨春昼的最上法门。但是且读且想，想到了后来，自家对自家，也觉得起了反感。在这样好的春日，又当这样有为的壮年，我难道也只能同陈龙川一样，做点悲歌慷慨的空文，就算了结了么？"于是徜徉于奇山异水中的他，有时仍不免长啸一声，聊抒心中抑郁不平之气，这只需看在《钓台的春昼》、《感伤的行旅》等散文中，他时而顾影自怜，悲叹"日暮的悲哀"，时而愤世嫉俗，怒斥"中央党帝"玩弄"秦始皇的把戏"，时而醉心于山水的清、奇且秀，时而又被"深山里的静寂压迫得怕起来了"，即可略窥一斑，即使是 1934 年看似潇洒轻松的两浙漫游，暗地里其实"也有一点去散散郁闷的下意识在的"（《二十二年的旅行》）。郁达夫说："散记清淡易为，并且包含很广，人间天上，草木虫鱼无不可谈，平生最爱读这一类书，而自己试来一写，觉得总要把热情渗入，不能达到忘情忘我的境地"（《达夫自选集·序》），正是自知之言。

在某种意义上，可以说，三十年代郁达夫之逃禅，主要是想在禅宗中求得安顿身心的方法和透视现实苦难的精神自由，他是以清醒的理性精神来认识佛教禅宗的修持与追求的，"佛陀宏旨，乃在救国济人，深入世间"（《七大问题·序》），因此，尽管在现实中国，他备感落寞，但当抗战爆发后，他依然义无返顾地投笔从戎，捐躯报国。正如楼适宜所说："达夫最后的死，像一把圣火，烧尽了他生活和生涯中的一切缺憾和弱点，

他在文学上的创造和成就，则将是永远消灭不了的，特别是他的流亡印尼，陷身敌窟数年中的苦斗与献身的最后，将永远为人们所怀念，所尊敬”。[1]

① 楼适宜：《回忆郁达夫》，见《众说郁达夫》。

第五章

许地山：佛体道心写“传奇”

第一节　知命、安命与“顺着境遇做人”

许地山一生与宗教结有不解之缘，二三十年代，他曾先后在燕京大学神学院、美国的哥伦比亚大学联合宗教研究院、英国的牛津大学以及印度罗耐城的印度大学潜心研究宗教比较学和宗教史。著名学者陈寅恪曾说：“寅恪昔年略治佛道二家之学，后读许地山先生所著佛道二教史论文，关于教义本体俱有精深之评述，心服之余，弥用自愧，遂捐弃故技，不敢复谈此事矣。”[①]许地山精通道，熟悉佛，对基督教亦有深入的研究，他的小说也因此呈现出扑朔迷离的形态，这在五四时期的文学中还是不多见的。不过，仔细研究，还是不难发现，道其心，佛其骨，基督教对他的影响更多的停留在表层的题材上，未能渗入作品的深层主题。

① 转引自周俟松等：《许地山传略及其作品》，《新文学史料》1980年第2期。

许地山出生在台湾，甲午海战后，台湾被日本占据，不满三岁的他即随父母流徙于闽、粤，由于屡经变乱，他备感社会、人生的变幻无常，总有一种难以排遣的烦恼和悲哀。在《空山灵雨·弁言》中，他写道：“生本不乐，能够使人觉得稍微安适的，只有躺在床上的那几个小时，但要在那短促的时间中希冀极乐，也是不可能的事。”飘零的身世，动荡的时代和个人生活中的不幸激起他对佛教“人生苦”的共鸣。

佛教认为，三界火宅，烈焰熊熊，六道轮回，苦海无边，只要在生死场中流转，苦难就没有尽头，生命就没有乐土。在《法句譬喻经》中，佛祖曾这样启示众生：“天下之苦莫过有身。饥渴寒热，嗔恚惊怖，色欲怨祸，皆由于身。夫身者，众苦之本，患祸之源；劳心极虑，忧畏万端；三界蠕动，更相残贼，吾我缚著，生死不熄，皆由身兴。欲离世苦，当求寂灭。摄心守正，泊然无想，可得泥洹，此为最乐。”许地山在其成名作《命命鸟》中，让明敏在梦中看破尘世儿女之情的虚伪和易变，并与迦陵在涅槃节的前夜，欢欢喜喜地赴水自杀，即带有明显的涅槃归真的色彩。在他眼中，生命乃缺陷的苗圃，烦恼的秧田，若要修补缺陷，拔除烦恼，除弃绝生命外，没有别条道路。因此，他在《空山灵雨》中让地下的幽魂高唱“那弃绝一切感官底有福了！我们底骷髅有福了”（《鬼赞》）；让即将凋谢枯萎的黄叶在风中祈祷那不可思议的灵“多用一点气力，及时用我们，使我们得以早点休息”，因为“等到你疲劳，等到你歇息的时候，你就有福了”（《山响》）。

不过，仔细研究，可以发现他这种“生劳死息”的生命观虽然带有佛家色彩，本质上却更接近老庄的生死智慧。在我国传统文化中，庄子亦认为，人生是痛苦的，所谓“人之生也，

与忧俱生”（《至乐》）。在庄子看来，人的一生既要遭受身体劳顿的折磨，又要忍受生存竞争所带来的心理折磨，这种痛苦劳顿的生与无欲无碍、无知无求的死相比，实在毫无快乐可言，因此，在《齐物论》中他写道，人“一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰而莫之能止，不亦悲乎？终身役役而不见其成功，然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我独芒，而人亦有不芒者乎？”为增强生不如死的说服力，不信鬼神的庄子在《至乐》中甚至借骷髅之口说：“死，无君于上，无臣于下，亦无四时之事，从然以天地为春秋，虽南面王乐，不能过也。”不难看出，佛教影响了许地山的人生观，但他这种“生劳死息”的生命观却更接近老庄。在佛教中，死是与再生连在一起的，死不过是有情众生从一个轮回阶位到另一个轮回阶位的转变，修行者只有真正觉悟到“诸法无我”、“诸行无常”的佛理，断除业障，才能了断生死轮回之因，从而达到常乐我净的涅槃真境，因此，佛教虽然鄙弃肉体，但它又认为单纯的肉体死亡，并不等于涅槃。《楞伽经》云：“生死死生，生生死死，如旋火轮”，生死均非人的终极归宿，生和死彼此互为中介，都只是生死轮回中的一个过渡环节，将终极关怀倾注于生或死，在佛教看来均属不智之举。只有在以生为劳苦，死为安逸的老庄哲学中，死才获得了逍遥、解脱、自由之意，所谓“大块载我以形，劳我以生，逸我以老，息我以死”（庄子：《大宗师》）。对于佛道生死观的这种差异，许地山是认识得很清楚的，在《道教史》中，他写道，道家对于生死的看法与佛家不同，“死后所变底形体是变化不是轮回，……这变化不是个体的业力所致，实由于自然的运行，生者不得不生，

死者不得不死。像佛家定意要求涅槃，在道家看来，也是徒劳，金在炉中，是不能自主底。”他在《黄昏后》等作品中，描写主人公关怀向女儿解释：“妈妈不是死了，而是变化了”，用的即是这种“死生存一体”的老庄观点。他写道：“你要认识一个人，就得在他的声音、容貌之外找寻，这形体不过是生命中极短促的一段罢了。树木在春天发出花叶，夏天结了果子，一到秋冬，花、叶、果子多半失掉了，但是你能说没有花、叶就不是树木么？池中的蝌蚪，渐渐长大成一只蛤蟆，你能说蝌蚪不是小蛤蟆么？无情的东西变得慢，有情的东西变得快，故此，我常以你妈妈的坟墓为她的变化身；我觉得她的身体已经比我长得大，比我长的强，她的声音容貌，是遍一切处的。我到她的坟上，不是盼望她那卧在土中的肉体从墓碑上挺起来，我瞧她的身体就是那个坟墓，我对着那个墓碑就和在这屋对你们说话一样。”

对许地山来说，除了生死无常之外，更多的是人的命运之苦。在他笔下，人绝不是莎士比亚笔下的“万物之灵长，宇宙之精华”，而是如雨后的蝉，网中的蜘蛛，迷途的羔羊般可怜复可叹的生灵。散文集《空山灵雨》开篇便以一只雨后的蝉的遭遇来暗示人生命运的险恶难测，急雨之后，蝉湿得不能再飞了。那可怜的小虫在地面慢慢地爬，好容易爬到不老的松根上头，但松针穿不牢底雨珠从千丈高处脱下来，正滴在蝉翼上。蝉嘶了一声，又从树底露根摔到地上了。而这时蚂蚁来了！野鸟也快要看见他了！在许地山眼中，人生就像这只雨后蝉一样，不仅根本无法预料自己将遭到什么不幸、打击、挫折和磨难，而且即使知道，也无从谋虑，更无法躲避，该来的总是要来的，今天躲过了，明天仍会碰头，就像《缀网劳蛛》里的尚洁所说：

"我们都是从渺茫中来，在渺茫中住，望渺茫中去"，谁也说不清楚会遇到什么，危险不是顾虑所能回避的，意外也不是现在的思虑所能预备的。命运的捉弄，使人就像可怜的羔羊一般，盲目地挣扎苦斗，幸则生，不幸则死，生死多是不自知的。小说《归途》中的贫穷无以自立的母亲想给十二年未谋面的女儿带点礼物，竟无意中枪杀了自己的女儿；《法眼》中的汪绶因在逃难中接受了一个陌生人的包袱而遭受无妄之灾，病死狱中，还不知道他花的原来也是自己的钱；《解放者》中的绍慈和帮秀在同一个县城里生活了两年，几乎天天见面，却不知道对方就是自己梦里寻找的亲人和恩人，最后，绍慈竟在追认帮秀的过程中，被帮秀无意中引入沼泽地淹死。命运的捉弄，使苦命的母女、无辜的夫妻和知心的朋友天各一方，生死两茫茫！其中的凄苦、酸辛真是一言难尽。

"命运弄人"是许地山小说中一个突出的主题。他笔下的人物几乎都挣扎在一种尴尬、困厄、动荡、窘迫的环境中，《商人妇》中的惜官勤俭持家，乐善好施，丈夫赌钱输得精光，无法在当地谋生，是她筹足路费，送不争气的丈夫去南洋谋生，十年后，她漂洋过海去寻夫，不料却被早已发财并另娶新妇的丈夫骗卖给印度商人，历尽人生的惨变。《换巢鸾凤》中的和鸾原本被父母许配给自己的表兄，但是突如其来的"大欲"却使她轻率地与囚徒出身、会唱旷夫怨女之歌的差仆祖凤私奔，一失足成千古恨，从此，坠入万劫不复的深渊。《春桃》中的春桃原本是乡下财主的女儿，就在她成亲的那一天，突然遇到匪灾，从此夫妻失散，天各一方。在《空山灵雨·海》中，许地山说："人的自由与希望，一到海面就完全失掉了。"如果把这"海"理解为茫茫人生苦海的话，那么他对人世的悲观和感

伤就不言而喻了。由于这种命运观，许地山的小说充满了巧合、变故、奇遇，情节曲折，引人入胜，具有浓厚的传奇色彩。“五四”以来，现代白话小说的散文化的倾向日趋明显，沈从文曾批评现代作家不会写故事，而许地山的小说却由于吸取了佛经故事善于在短小的篇章中“组织极其动人的情节”，“故事布置，常常恣纵不可比方”的优长[①]，从而在相当大的程度上继承并发扬了传统小说注重情节、讲究故事曲折性的特点，在“五四”小说中，这是不多见的。有人称他的作品是“东方命运的变奏曲”，也有人批评他“过于追求故事的奇特和曲折，容易分散读者的注意力，在一定程度上冲淡或者模糊了对时代、社会和人生的反映”[②]。对此，许地山曾在《解放者·弁言》中这样解释，“自尝对于小说一道本非所长，也没有用情来做文章上的游戏，只为有生以来几经淹溺在变乱的渊海中，愁苦的胸襟蕴怀着无尽情与无尽意，不得不写出来，教自己得着一点慰藉，同时也希望获得别人的同情”。

“命”是老庄道家哲学中常出现的概念，尤其是在《庄子》里面，所谓“死生，命也，其有夜旦之常，天也”（《大宗师》）；“不知吾所以然而然，命也”（《达生》）；“求其为之者而不得也，然而至此极者，命也夫”（《大宗师》）等，凡是非人力所能干预的必然性，他都称之为“命”。庄子认为，命运的安排如同衣小者不能怀大，绳短者不能汲深，都是无法改变的，它不仅决定了人的生死大限，而且制约、预定了人的一生在社会生活中的伦理关系和贫富穷达的际遇，所谓“死生存亡，穷达

① 沈从文：《月下小景·题记》，《沈从文文集》第6卷，花城出版社1992年。

② 杨义：《中国现代小说史》（上），人民文学出版社1998年。

贫富，贤与不肖、毁誉，饥渴寒暑，是事之变，命之行也"（《德充符》），只有"知其不可而安之若命"，采取顺物而化，随遇而安的生存态度才能最终摆脱困境，获得解脱。许地山亦认为，人类的被压迫是普遍的现象，其中最大的压迫正是佛教所说的"生老病死"，因此他不相信所谓的"最后的胜利"，也不相信凡事都可以用争斗或反抗来解决，"我看见底处处都是悲剧；我所感底事事都是痛苦。可是我不呻吟，因为这是必然的现象。换一句话说，这就是命运。作者的功能，我想，便是启发读者这种悲感和苦感，使他们有所慰藉，有所趋避。如果所谓最后胜利是避不是克，是顺不是服，那么我也可以承认有这么回事。"（《叙〈野鸽的话〉》）不难看出，许地山这种得失随缘，任运自然的人生观与老庄几乎如出一辙。正因此，在他笔下，惜官虽然年纪轻轻即被卖、被骗、被欺，但她却毫不以为意；尚洁虽然受尽婆家的欺凌，后又因救助一个小偷而被多疑的丈夫杀伤并逐出家门，但她用一种沉静和无抵抗的态度面对人生的苦厄，得失随缘，气定神闲若得道的高人。散文诗《暗途》更是将许地山这种"顺着境遇做人"的思想表现得意味深长。夜深了，朋友们都劝说走山路回家的吾威带盏灯，否则太危险，聪明的吾威却认为："满山都没有光，若是我提着灯走，也不过是照得三两步远；且要累得满山底昆虫都不安。若凑巧遇见长蛇也冲着火光走来，可又怎么办呢？再说，这一点的光可以把那照不着底地方越显得危险，越能使我害怕。在半途中，灯一熄灭，那就更不好办了。不如我空着手走，初时虽觉得有些妨碍，不多一会，什么都可以在幽暗中辨别一点。"果然，那天晚上他没有跌倒，也没有遇见毒蛇野兽，安然到达目的地。走人生的"暗途"尚且如此，对待日常生活自然更应该随遇而

安，知足常乐了。

在许地山笔下，知命、安命的常常化险为夷，刻意追求却总是弄巧成拙，适得其反。《枯杨生花》中的云姑日夜思念在远方的儿子和过去的情人，四处打听，反复问卜，内心的隐情时时如毒蛇围绕着她，使她固执专断，心性浮躁，喜怒无常，结果不仅没有找到儿子，反而丢掉了相依为命的媳妇，自己也差点葬身鱼腹。无独有偶，小说《玉官》中的玉官，自守寡以来，虽然信仰了上帝，皈依了宗教，但关心的是儿子的前程和自己的功名，她为自己的名利而奔波，作者嘲笑她“虽走着天路，却常在找着达到这目的的人路”。她不信冷清的一个人能够生活在这世界上，富、贵、福、寿、康宁，最少总得攀着一样，因此，尽管她热心传教，四处奔波，不计辛劳，但仍心事重重，烦恼不断。直到后来摆脱名利的困扰和私心杂念的羁绊，不再斤斤计较自己的享乐受用、名誉恭敬，为工作而工作，才真正体验到人生的乐趣。同样，当《春桃》中残废的李茂和软弱的向高为丈夫的名分焦虑、气恼时，顺着境遇做人的春桃却抛弃了社会偏见和道德习俗的拘囿，活得理直气壮，豁达大度。去掉执著，皈依自然，“自任自适如不系之舟漂流于人生的大海上”[①]，就能乐享天年，无忧无虑，不惊不惧地生活是许地山在许多作品中反复告诫世人的一个真理。在他看来，“世间一切的作为都是根于‘我想做’这个念头来底，故越有作为，越多欲望，所得愈多，欲望越大，对于所做愈不知足，而精神上的痛苦敌不住获得时的愉快，一不愉快，心便乱了”（《道家思想与道教》），因此，他提出“生活要求简易，欲望要尽

① 许地山：《道教史》，上海古籍出版社 1999 年。

量排除"的主张，而生活简朴到最低程度，济世救人却毫不犹豫的东野先生便是他心目中的理想楷模[1]。在《道教史》中，他更是从老庄的相对论出发指出，有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随，福祸相依，大道在运行的过程中必有这种相对的现象，世人若偏执一面，如舍短取长，就易避难，乃至好高恶卑，趋福避祸等都能使人陷入不安，因此，在有道之人看来，世俗的是非得失不但完全不足计较，而且也无须执著计较。

与道家相比，佛教也讲命运，也主张"破执"、"去欲"，并强调"顺"和"忍"，但它的理论基础不是相对论，而是缘起性空的"空"观，同时它认为决定命运的主要是个人自己所造的"业"，所谓"已作不失，未作不得"。佛教相信我们现在所受的苦乐是过去行为的果报，现在行为的好坏又会影响将来的境遇，自作善恶，自受苦乐，个人必须承担思想行为的后果。许地山熟悉佛，精通道，但他着重表现的却是命运的偶然性、不可预料的突发性，不难看出，他是以道为基础来接受、取舍佛教的人生观和价值观的。

第二节　母性崇拜与"参得文坛底上禅"

在许地山的作品中，"情"与"爱"占有重要的地位，他说："我自信我是有情人，虽不能知道爱情底神秘，却愿多多地描写爱情生活。我立愿尽此生，能写一篇爱情生活，便写一篇；能写十篇，便写十篇；能写百、千、亿、万篇，便写百、

① 许地山：《东野先生》，《许地山小说全集》，中国文联出版公司1996年。

千、亿、万篇”[1]。他的小说集《缀网劳蛛》、《危巢坠简》或隐或现表现的也多是男女之情。1921 年结发妻子林月森病逝一周年的忌日，许地山为她写下这么一首诗：“你本是一个优婆姨，/ 所以你底涅槃是堪以赞美，/ 妻啊，若是你底涅槃，/ 还不到“无余”，/ 就请你等等我，/ 我们再商量一个去处。/ 如你还要来这有情世间游戏，/ 我愿你化身为男，/ 我转为女儿。/ 我来生，生生，定为你妻，/ 做你底殷勤“本二”，/ 直服事你/ 得“阿褥多罗三藐三菩提”。“本二”，又名“故二”。比丘在家时之妻也，对于出家时，谓之本。“阿褥多罗三藐三菩提”，意指无上正等正觉，真正平等觉知一切真理之无上智慧也。《智度论》卷八十五曰：“唯佛一人智慧为阿褥多罗三藐三菩提”。林月森是位虔诚的佛教徒，许地山在这里以佛教语言表示自己要一直陪侍亡妻的转生至成佛为止，他对亡妻的眷爱深情于此可略窥一斑。

许地山 1918 年初与林月森结婚，婚后两人感情极为融洽，1920 年许地山从燕京大学文学院毕业，留校任教，这年秋天，他回家接林月森母女进京，谁知道半中途林忽得急病，猝然离世，留下一个不满三岁的女儿。突如其来的打击，使他陷入前所未有的悲痛中，为此，他先后写作了许多回忆往事、怀念亡妻、表达丧妻之痛的作品，如《黄昏后》、《我想》、《别话》、《爱流夕涨》等，此外，如《七宝池上的相思》、《海角的孤星》、《醍醐天女》等作品也都与他不幸的经历有着密切的内在联系，在他笔下，“丧妻的悲哀是极神圣的悲哀”(《海角孤星》)。

除了悼亡妻，许地山还在许多作品中讴歌母爱的崇高，赞

---

① 许地山：《无法投递之邮件》，《许地山小说全集》，中国文联出版公司 1996 年。

美女性的淳朴、坚贞与顽强的生命力，他以动人的笔触展示了女性精神世界的崇高与智慧，因此，尽管她们的命运常常是蹇涩坎坷的，但她们的人生却总是能够赢得我们的同情和尊重。在《醍醐天女》里，在森林中与妻子走散的丈夫倒在血泊中，是善良而果敢的妻子历尽艰辛，战胜一切恐怖，找到丈夫，并为他包扎好伤口，这时夜幕已经降临，为了防备野兽的袭击，又是她用树枝掩护了丈夫，并四处求援，最后，终于在一个小村庄找到一个小孩子，用牛背负着受伤的丈夫脱离了可怕的险境。作品以佛家语称赞勇敢、智慧的女子是醍醐海里升起的"乐斯迷"，即爱神之母。"醍醐"原是从牛乳中制得的甘美食品，古印度把"醍醐"比作牛乳,是"五味"之首，认为"从牛出乳，从乳出酪，从酪出苏，从苏出熟苏，从熟苏出醍醐，醍醐最上。若有服者，众病皆除，所有诸药，悉如其中"（《涅槃经》）（卷十四），佛教中亦多用"醍醐"比喻无上的"法味"，即最高的教义，如《涅槃经》卷十四谓："从佛出生十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等经，从方等经出般若菠萝蜜，从般若菠萝蜜出大涅槃，犹如醍醐，言醍醐者，喻于佛性"。许地山以醍醐天女赞美与丈夫爱恋相持、患难与共的妻子，充分表现了他对女性的尊重与敬仰。

在许地山笔下，女性不仅是生命的源泉，更是智慧的化身，她们的明慧、温柔、豁达与坚毅常常是超度凡夫俗子走向圣洁的极乐园地的精神导师，正因此，遭受丧妻之痛的他，忍不住在《我想》中动情地诉说："我心里本有一条达到极乐园地底路，从前曾被那女人走过底；现在那人不在了，这条路不但是荒芜，并且被野草、闲花、棘枝、绕藤占据得找不出来了！""妻子"是许地山作品中一个引人注目的形象，无论是《缀网劳蛛》

中的尚洁，还是《商人妇》里的惜官，或是《春桃》里的春桃，她们博大的胸襟、明慧的心灵和善良的人品无不给人留下了深刻的印象。《空山灵雨》被沈从文称为“妻子文学”①，其中的“妻子”形象，不仅体贴、温柔、贤淑，而且心灵聪慧，是个杰出的布道者，她的巧譬善喻，常常使迷于现象的丈夫自叹弗如，油然而升敬意。在她眼中，——色，——声，——香，——味，——触，——造作，——思维，都是佛法。她告诉好闻香的丈夫，“你一爱，便成为嗜好，那香在闻觉中，便不是本然的香了”，使根基浅露的丈夫言下大悟（《香》），她启发贪恋绿荫的丈夫，“应当作荫，不应受荫”。在作品中，她的见解总是高人一筹，因此，她的丈夫也总是喜欢听她谈佛。长于比譬是印度佛教诸经的突出特色，佛经中常有“智者以譬喻得解”的话。许地山说，“印度人本擅于说喻言，凡属于这种作品，笔意都非常动人，无怪古代佛教徒利用它们来宣教”②，在他笔下，聪明的女子也大都是说譬喻的高手，面对刚愎的男子或愚妄的丈夫，她们相机说法，应病与药，所用譬喻不仅清奇高妙，富于情趣，而且直指根源，简洁明了，耐人寻味，其中最著名的也许莫过于尚洁以蜘蛛与命运相比而谈出的那番生活哲理了。正因此，许地山在《别话》中由衷地感叹：“人要懂得怎样爱女人，才能懂得怎样爱智慧，不会爱或拒绝爱女人的，纵然他没有烦恼，他也是万灵中最愚蠢的人。”

众所周知，佛教舍弃家庭，力戒女色，讳言人间情爱，要求行者舍弃女人，根绝情欲，许地山却在作品中吊亡妻、怀祖

---

① 沈从文：《论落华生》，《沈从文文集》第11卷，花城出版社1992年。

② 许地山：《印度文学》，商务印书馆1931年。

母、咏情爱，显然与之背道而驰。在散文诗《七宝池上的相思》中，他甚至描写一位被"度"入极乐世界的少妇，因思念人间的夫君竟日夜在七宝池上悲泣的故事。与印度佛教相比，在我国传统文化中，有着源远流长的母性崇拜的传统，尤其是在老庄道家哲学那里。老子以母性为形上之"道"、"天下之始"、或"天地之根"，他说："玄牝之门，是谓天地之根"。"牝"即母性，而"玄牝者，形而上之牝也"①，所以，"母性"即"道"（本体、本源），老子所谓"天下有始，以为天下母"，"各个归其根，归根曰静"，"知雄守雌"等均是从母性即道这一根本意义上说的，而老子讲的体道、复命、致虚、守静等等人生之境，也是以母本主义为灵魂的，可以说，母性崇拜的文化情结是老庄哲学的精魂所在。受其影响，中国传统的道教也是母性崇拜色彩极为浓厚的一种宗教，它所勾画的西王母形象在中国民间几乎家喻户晓，而西王母正是道教中最显赫的主神。道教的文化倾向对中国人的心灵和思想影响极为深远，正如许地山所说"爱亲的特性是中国文化的细胞核"，因为爱亲崇母，所以我们民族的文学作品叙事直贯，有始有终，无论说什么，总有从古说到今的倾向；也因为爱亲崇母，所以我们民族安土重迁，眷恋故家，"爱父母的民族的理想生活便是在这里生，在这里长，在这里聚族，在这里埋葬，东南西北地跑当然是一种可悲的事了。因为离家，离父母，离国是可悲的，所以能和父母、乡党过活的人是可羡的"②。正是这种强烈的爱亲崇母情结，使二十年代远在英国伦敦留学的许地山读到《芝兰与茉莉》

① 高亨：《重订老子正诂》，古籍出版社，1957年。

② 许地山：《读〈芝兰与茉莉〉因而想及我底祖母》，《许地山小说全集》，中国文联出版公司1996年。

第一句话“祖母真爱我”时，心潮起伏，激动地写下了洋洋洒洒近万言的《读〈芝兰与茉莉〉因而想及我底祖母》。夏志清在《中国现代小说史》中称许地山是“五四时代最尊重女性的作家”，道家文化的影响是不可忽视的。

不过，另一方面，许地山也看到，尽管佛教站在宗教的立场上，对女子多持鄙薄的态度，但是在世界各大宗教中，佛教对女子的心理和生理方面的见解也最为透彻，在《宗教的妇女观》一文中，他写道，呵斥女人是世界上各大宗教的通病，与基督教相比，“佛教的呵斥是先斥女人，然后约束自己，这和耶稣所说‘看见妇人就动淫念底，这人心里已经与她犯了奸淫了’底态度完全不一样”，因此，在他看来，佛教徒之弃绝女性，“与其说是厌恶，毋宁说是舍弃”。在某种意义上，这种理解是他将佛、道毫不牵强地融合在一起信佛又近道的一个重要原因。正是在这种独特的佛道观的作用下，尽管许地山一再表示，“爱情就是生活，若是一个作家不会描写，或不敢描写，他便不配写其余的文艺”①，但他所歌咏的爱其实更多的是一种智性的情爱，并没有多少欲望的色彩，有情无欲使他的情爱小说与郁达夫、庐隐等同时代作家作品明显地区别开来，在某种意义上，也可以说这是长期受佛、道等宗教文化影响所导致的必然结果。在他笔下，困于爱者，只有解除“欲”的束缚，才能自行救度，终得大自在，倘若为人间“大欲”缠缚如和鸾、云姑、玉官等，那么等待他们的将是无穷无尽的烦恼和忧虑。

如果说“爱亲崇母”使许地山近道远佛，那么，对“智性的爱”的推崇，又使他在近道的同时又接近了佛。对他而言，

---

① 许地山：《读〈芝兰与茉莉〉因而想及我底祖母》，《许地山小说全集》，中国文联出版公司 1996 年。

爱女人其实就是爱智慧，而这也正是他在“参得文坛底上禅”中所获得的第一大宝——智慧宝[1]。许地山的爱情小说之所以让人感到表层写的是男女情爱，内里揭示的却是人生的真谛，笔墨玄妙清灵，睿智明辩，富于理趣，主要原因即在此。也正是在这个意义上，沈从文在《论落华生》中说：“在中国，以异教特殊民族生活，作为创作基本，以佛经中睿智明辩笔墨，显出散文的美和光，色香中不缺少诗，落华生为最本质的使散文发展到一个和谐的境界的作者之一”，并称赞他用“中国的乐器，奏出了异国的调子”。

① 许地山：《创作底三宝与四依》，《人生空山灵雨》，湖南文艺出版社 1995 年。

第六章

废名：遗世而独立　微笑以拈花

第一节　“死”是人生最好的装饰

废名出生在禅宗圣地黄梅，从小喜说禅宗五祖六祖的故事，他曾钻研佛学，著有佛学著作《阿赖耶识论》，并认为自己是“禅宗大弟子”，“空前的一个大乘佛教徒”[1]。可以说，禅与废名的生活与创作结下了不解之缘，不从禅理、禅趣、禅思、禅悟来解读他的作品是难以深入其堂奥的。

废名曾说自己从小就是“一个被看得淡漠的孩子”[2]。他是家中次子，在乡间大家庭里照例是栽培长子长孙的，若非长子长孙便被看得淡漠，受教育也好，不受教育也好，听其自然，因此，他从小就不受重视，也缺乏自尊心。由于平常上学不像

---

① 参见废名：《莫须有先生传》、《莫须有先生坐飞机以后》，《废名小说》（上），安徽文艺出版社 1997 年 9 月，下同。

② 废名：《黄梅初级中学同学录序三篇》，《冯文炳选集》，人民文学出版社 1985 年 3 月，下同。

哥哥诸事受优待，看见糖果想买，看见玩意想玩，大人总不给钱，衣服也不及哥哥穿得讲究，他备感失落。六七岁时，他得了一场大病，差一点送了性命，“这病有一年余的时间，病好了，尚不能好好地走路，几乎近于残废，两腿不能直立”[1]，一年多的病痛折磨使他几乎丧失了生的乐趣。在他生病期间，他的妹妹却因得不到及时的治疗，过早地离开了人世。妹妹的早夭在废名的心灵上留下了很大的阴影，始终不能抹去。按照黄梅的风俗，对女孩子是不看重的，生了就送人给人家做童养媳，即使不送人，家里也以为是赔钱货，终归是人家的人，便由其自生自灭，不甚在意。这种陈规陋习使废名极为愤慨，他说：“家里只注意为我诊病了，并不注意我的妹妹，其实她一出生身体就不好，……我总觉得是因为我耽误了为妹妹诊病，阿妹是替我死的。”[2]后来他曾专门写了一篇小说《阿妹》。在他笔下，七岁的小阿妹饱尝疾病与寂寞之苦，每天清晨，祖父给阿八、阿九买油条，买包子，却仿佛没有阿妹这个人似的。有时候阿妹起得早，无意走出大门，卖油条的老师傅告诉祖父阿妹也在这里，阿妹连忙含笑答应“我不喜欢带油气的杂食”，随即低头进门去。阿妹聪明、懂事、驯良，但每次阿八、阿九吵闹，祖父总是说阿妹的不是，她只得含一泡眼泪走到母亲那里去。阿妹从小就患耳漏，吃了很多药也不见效，因此，小小年纪便“感到大大的苦恼”，对“死”有着朦胧的感悟，“很欣然的去接近”，但母亲告诉她，死就是“一个人睡在山上，下雨下雪都是这样”，这使她惊愕得说不出话来。后来在我生病

① 废名：《莫须有先生坐飞机以后》，《废名小说》（上）。

② 转引自郭济访《梦的真实与美——废名》第112页，花山文艺出版社1992年。

期间，阿妹也得了肺炎，她怕光、怕热，浑身疼痛，无力走路，连饭也吃不下，大人们却总是斥责她瞎凑热闹。在众人的埋怨与忽视中，阿妹悄无声息地离开了人世。阿妹死后，“人们哄哄地把阿妹扛走了，屋子里非常寂静，地下一块块残剩的石灰，印着横的直的许多草鞋的痕迹……阿妹死后第四十九日，父亲一早起来买半块纸钱，吃过饭，话也不讲，带着三弟一路往山上走去。回来，我问三弟，在山上顶呢，还是在山中间？三弟说，在山顶的顶上，站在那里，望得见城墙，间壁祠堂的垛子，也可以望得清楚。还告诉我，他点燃纸钱跪下去作揖，父亲说用不着作揖，作揖也不必跪。又说，他哭，父亲不哭，只说着‘阿莲呵，保佑你的炎哥病好’的话，——我全身冷得打颤了”。人生本寂寞，人死又复归于永恒的孤独，这是多么凄苦，多么可怜的事，更何况小孩子的死是如此的草率，如此的不受重视。无法言传的寂寞、难以忍受的病痛以及被忽视的委屈，在阿妹身上，废名寄托了自己至深的身世之感。

“寂寞”是废名作品中的一个重要的主题，他曾说：“我喜欢淌河，但我记得我简直没有赤足下一次水，因为大人们不许我下到水里去。我那时看着会游泳的小孩子，在水里大显其身手,真有临渊羡鱼的寂寞了。我喜欢打锣，但没有打锣的机会，大约因为太小了，不能插到‘打年锣’的伙里去，若十岁以上的小孩子打年锣便是打锣的一个最好的机会。说是太小，而又嫌稍大，如果同祖父手上抱着的小弟弟一样大，便可以由祖父抱到店里去，就在祖父的怀里伸手去敲锣玩，大人且逗着你敲着锣玩。那时我家开布店，在一般的布店里，照例卖锣卖鼓，锣和鼓挂在柜台外店堂里了。我看着弟弟能敲锣玩，又是一阵羡慕。我深知在大人们目中为市的时候只有小弟弟的小手

敲锣敲鼓最是调和，若我也去敲敲，便是一个可诧异的声响了。我们的私塾设在一个庙里，我看着庙里的钟与鼓总是寂寞，仿佛倾听那个声音，不但喜欢它沉默，简直喜欢它响一下才好。这个声响也要到时候，即是说要有人上庙来烧香便可以敲钟敲鼓，这时却是和尚的职事。有时和尚到外面有事去了，不在庙里了，进香的来了，我们的先生便命令一个孩子去代替和尚敲钟敲鼓，这每每又是年龄大的同学，没有我的份儿了，我真是寂寞。有的大年纪的同学趁着先生外出，和尚也外出的时候（这时候常有），把钟和鼓乱打起来，我却有点不屑乎的神气，很不喜欢这个声音，仿佛响得没有意思了，简直可恶。在旧历七月半，凡属小康人家请了道士来'放施'（相当于和尚的焰口），我便顶喜欢，今天就在我家里大打锣而特打锣了，然而不是我自己动手，又是寂寞……"(《教训·代大匠斫必伤其手》)寂寞的孩子常有美丽的想象，长大后的废名耽于想象，长于玄思，沉默而孤僻，并带有一定程度上的自闭倾向，与童年的经历是分不开的。在他带有自传色彩的小说《莫须有先生传》和《莫须有先生坐飞机以后》中，莫须有先生常在黄昏里，自顾盼，自徘徊，品尝"绝世的孤单"，怆然而涕下，"不知用怎样一个现实的方法把人生的寂寞驱除殆尽"。他爱幻想，富诗情，做事常如做梦一样，有时走在路上也会陷入自我玄想中，上天下地，思绪翩翩，甚至自言自语，不知身在何处，在某种意义上，这其实也是废名自己孤寂心灵和玄想品格的真实写照。后来他之所以特别偏爱俄国梭罗古勃的短篇小说《捉迷藏》，也是因为它引起了自己"寂寞的共鸣"[1]。《捉迷藏》写的是一个

[1] 废名：《打锣的故事》，见《冯文炳选集》。

母亲同她的小孩捉迷藏的故事。孩子总是要母亲同他捉迷藏，母亲便同一般的母亲逗自己的孩子游戏一样，总是同他捉迷藏，后来孩子病了，他仍要同母亲他捉迷藏，母亲便同他捉迷藏，最后他病得已不可救药了，在死之前，他还想要母亲同他捉迷藏，然而母亲对着这没有希望的自己的孩子，伤心得掩面而泣，而孩子以为母亲是同他捉迷藏，就在母亲掩面而泣的时候，孩子死了。受梭罗古勃的启发，废名说自己也想写一篇《打锣的故事》，不过，他的《打锣的故事》却是想写一个小孩子的死，死的寂寞，“因为我是一个爱打锣的孩子，而小孩子死独不打锣了，一切仪式到此都无有了，故我对于一个死的小孩子，在一个不讲究的匣子似的棺材里将他提携到野外坟地里去，甚是寂寞”（《打锣的故事》）。

在废名的诗中，表现人生之寂寞、世界之虚无、人与人的隔膜以及人的孤独的感念的亦屡见不鲜，如“灯光里我看见宇宙的衣裳，/ 于是我离开一幅面目去认识它，/ 我认得是人类的寂寞，/ 犹之乎慈母手中线游子身上衣/ ——宇宙的衣裳，/ 你就做一盏灯罢，/ 做诞生的玩具送给一个小孩子，/ 且莫说这许多影子”（《宇宙的衣裳》），寂寞几乎成了宇宙的本质，人生的本质。又如他的名作《街头》：“行到街头乃有汽车驰过，/ 乃有邮筒寂寞，/ 邮筒 PO/ 乃记不起汽车的号码 X，/ 乃有阿拉伯数字寂寞，/ 汽车寂寞，/ 大街寂寞，/ 人类寂寞。”这首诗是废名在街上吟成的。街头一辆汽车从身边急驰而过，声势威赫，令人却步，站在街道对面的是静立的邮筒，邮筒身上 PO 两个大字仿佛两只陌生的眼睛正在望着“我”，“令我很有一种寂寞，连忙我又觉得刚才在我面前驰过的汽车寂寞，因为我记不得它的号码了，以后我再遇见还是不认得它了。它到底

是什么号码呢？于是我又替几个阿拉伯数字寂寞”[1]，寂寞蔓延，大街乃至人类都变得寂寞。寂寞使他笔下的人物常喜欢有声的世界，害怕无声的宇宙，江南游子渴想雷雨天的蛙鼓虫鸣（《半年》），陶醉于深夜的落叶声（《枣》），患病的阿毛姑娘爱听深夜的更锣声（《桃园》），程小林爱听老虎狂吼、牛的兀叫、万寿宫的风铃响，他为蜻蜓、鹞鹰“总不叫唤”而寂寞，为想象中的雨徒有颜色却没有声音而遗憾（《桥》），莫须有先生更是替沉默的牛难过，为伙伴聚会时突然出现的“鸦雀无声”感到“恐怖”（《莫须有先生坐飞机以后》）。

寂寞的生活给了废名一双寂寞的眼睛，他看人看事总是带着同龄人少有的落寞、孤寂和感伤。在他眼中，人生是受苦，世间是地狱，“人生是没有什么可躲避的，处处是人生，都是不幸”（《莫须有先生坐飞机以后》）。他喜欢描写寂寞的黄昏，清冷的月色，神秘的鬼火，死人的送路灯，古旧的城墙，带露的杀场，四无人声的旷野以及各种各样的坟与墓碑，带有明显的厌世倾向。“我，一个小孩子，有多次看着死的小孩子埋在土里的经验。我是喜欢看陈死人的坟的”（《打锣的故事》），“是的，我从呱呱坠地以来就是如此，生而好奇于死，凡事最不足以动我厌世之感情者莫过于死，盖是我所最爱想象的一个境界”（《莫须有先生传》）。在他笔下，“死”是人生最好的装饰（《桥》），因此，不仅七岁的小阿妹天然地向往“死”（《阿妹》），童年的小林“最喜欢上到坟头上玩”（《桥》），莫须有先生更是“千遍万遍地梦见自己死了”，他宣称“无论世上的穷人富人，苦的乐的，甚至于我所赞美的好看的女人，如果阎王要我抽签，

① 废名：《〈妆台〉及其它》，《谈新诗》人民文学出版社 1984 年 12 月。

要我把生活重过一遍，没有一枝签中我的意”，以至于他热切地呼告在天之父及早地把他接回去，“不要罚我受苦”（《莫须有先生传》）。厌世的情调使废名为“中国简直没有厌世派的文学”感到可惜，他批评中国文人重实际，少梦想，更不喜欢思索“死”，因此，不但生活上就是文艺里也多是凝滞的空气，好像大家缺少一个“公共的花园”。在《中国文章》一文中，他写道：“我尝想，中国后来如果不是受了一点儿佛教影响，文艺里的空气恐怕更是陈腐，文章里恐怕更要损失好些好看的字面。”他称赞庾信“霜随柳白，月逐坟圆”的诗句，在自己的作品中，他也常常大写关于“坟”的诗句。“坟”是他许多小说里不可或缺的背景，如《柚子》中外祖母的饰着圆碑的坟，《浣衣母》里河边高高低低的坟，《竹林的故事》中那竖着纸幡残片的老程的坟，《桃园》里城外阿毛妈妈的坟，以及《桥》中芭毛森森的“家家坟”等，无不给作品蒙上一层哀怨忧愁的面纱，令人感到阵阵寒意。

废名说：“凡是本着悲哀或同情来表现卑贱者的作品，我都喜欢”，特别是鲁迅的《孔乙己》，尽管读后总有一种阴暗沉重的感觉，仿佛远远望见一个人，屁股垫着蒲包，两手踏着地，在旷野中慢慢地走，“但我总觉得他于我很有缘法”[1]。在他笔下，不仅莫须有先生“有一个大旷野气概”，童年的小林亦喜欢一个人在旷野上漫步。《碑》写小林一个人偷偷地去找村庙（村庙其实就是土地庙，按黄梅风俗，人死后都要投村庙，然后由土地菩萨引着去阴间），村庙没有看见，一个人在旷野上走，这个地方是那么空旷，沉寂，只有一轮将落的太阳伴着他，

① 废名：《呐喊》（杂感），见《晨报副刊》1924年4月13日。

望前面，路还长得很，而且他根本不知道这是什么地方，“他几乎要哭了”。正在这时候，他发现了一块刻着“阿弥陀佛”四个大字的碑，又奇迹般的来了一个和尚，他觉得自己喜欢这个和尚，便和他一起往回走。旷野、夕阳、寻不到的村庙、当过戏子的和尚以及佛的神秘启示营造了一种特殊的意境，在某种意义上，它是徘徊于生死之岸找不到着落的废名对于人生、世界和未来所作的一种玄想，一个梦。对于废名来说，创作就是“梦”，他认为，“创作的时候应该是‘反刍’。这样才能成为一个梦，是梦，所以与当初的实生活隔了模糊的界。艺术的成功也就在这里”（《说梦》）。在他的小说里，无论是抒写乡民达观自然的人性美，还是展示他们亲自然、乐人生的诗意人生，都不再是乡土现实的模拟或写实，而是他以乡土为背景“反刍”出来的一个“梦”。他常说，“我感不到人生如梦的真实，但感到梦的真实与美”（《桥》），因此，他总想尽量回避、少写或淡化人生的悲剧，更多地展示人世中光明美好的一面，不过，现实的忧伤还是不知不觉地渗透进他的田园世界，即使是充满诗情画意和佛理禅趣的《桥》，其基本情调虽不是厌世的，但也是“很悲观”的，正如朱光潜所说，我们看见它的美丽容易忘记它后面的悲观色彩，“也许也正因为作者内心悲观，需要这种美丽来掩饰”[①]，废名自己也认为“厌世者做的文章总美丽”（《桥》）。正是这种厌世情调使他写得最多的还是孤独的老人、有病的小儿女和遭遇不幸的乡下人。在他笔下，《浣衣母》中的李妈寡居，《竹林的故事》中的三姑娘丧父，《河上柳》中的陈老爹孤身，《桃园》里的陈聋子终身未娶，《柚子》里柚子

① 光潜：《桥》，见《文学杂志》第一卷第三期，1937年7月1日。

寄人篱下，贫瘠的乡土，残破的人生使他的小说"总是围绕着悲哀的气氛"[1]。

在某种意义上，正是这种挡不住的悲哀之情和难以排遣的人世忧伤使废名与佛教禅宗有一种天然的亲和性。佛教视生死为人生的根本问题，认为"生死事大"。据《佛本行经》记载，释迦牟尼从小喜欢沉思默想，越是享尽荣华富贵，越觉得这一切到头终是一场梦境，热闹浓艳之场转眼备生凄凉，富贵奢华人生最终还是一掊黄土，几根白骨，所以老是闷闷不乐，总想认识宇宙人生的究竟实相，寻求一个彻底的解脱之道。佛经讲，他做太子时，有一次乘车出游都城，在城的东、南、西、北之门分别看到老态龙钟者、重病呻吟者、送葬者和出家修行的沙门，深受触动，此事成为他出家求道的一个重要契机，生死问题也因此成为佛教全部哲学的基础。废名说："人生在世，不觉得生老病死，有何意义呢？"(《莫须有先生坐飞机以后》)可以说，他之信仰佛教不是偶然的。在佛教的所有派别中，禅宗是最为豁达，最具情调的一个，但即使是表现最乐观的禅语，也充塞着一些莫名其状的哀愁。废名的乡土小说一方面充满着远离尘嚣的安逸闲适的情调，一方面又蕴藏着极深沉的悲痛，带着一种孤冷的禅意，原因即在此。

第二节　镜里偷生，拈花微笑

1927年，张作霖入京，改北京大学为京师大学堂，废名愤而休学。失学后生活困难，吃住维艰，无从寄托，在周作人的

---

[1] 周作人：《〈桃园〉跋》，见《废名小说》（下），安徽文艺出版社1997年，下同。

帮助下，他住进了章矛尘的两间小屋，半年后移居到西山正黄旗村，从此开始了长达五年的半隐居式的生活。蛰居期间，他与周作人、熊十力等来往密切。周作人自称"半是释家半儒家"（《五十自序诗》），熊十力研究佛学颇有功力，曾应聘到北京大学讲授《新唯识论》、《佛家名相通释》等，他们的近佛倾向，也在一定程度上影响了废名对佛学禅宗的认识和理解。

禅的本质是一种启发人"自识本心"的生命哲学。禅宗认为"人心本寂"，"心但无不净"，只是由于外界的污染，这人人具有的净心常不能显现出来，因此，北宗禅主张静坐看心守净，不动心，不起念，要像拂去镜面污垢一样拂去外境对清净自心的污染，所谓"身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃"。废名说："如今我在一个镜里偷生，/ 我不能道其所以然，/ 自惜其情，自喜其明净"（《自惜》）；"我还怀有一个有用之情，/ 因为我明净，/ 我不见不净"（《镜铭》），亦是此意。废名会坐禅，1937 年，卞之琳寄住在他家期间，他曾认真地对卞说自己"会打坐入定"[①]。他的儿子冯止慈亦曾回忆说，父亲每天下午二三点钟有打坐的习惯，在床上盘腿而坐，上身直立，目前视，双手放在腿上，"我经常偷看他打坐的样子，好像体内有气在流动，从嘴里呼出来。一般一个小时至一个半小时左右"[②]。三十年代初，在一组总题为《镜》的诗篇中，废名自称是"深山隐者"（《灯》），这种"深山禅定"的生活，在他看来正是"人间一桩高贵的事业"（《泪落》）。

① 卞之琳：《〈冯文炳选集〉序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社 1985 年 3 月。

② 冯思纯：《为人父，止于慈》，《新文学史料》2001 年第 4 期。

在“深山”中参禅悟道的废名，追求自心的清净圆满和自由无执，醉心于那种“空”、“寂”、“闲”、“淡”的禅之境，尤其是人与自然相安相和的场面，在他笔下有一种宁谧安闲的格调，蕴藏着至深的禅意。如《狮子的影子》中描写小林跟随母亲下河洗衣，坐在洲上，草是那么青，天是那么蓝，见了雁，喊母亲看。一字形，母亲告诉他：“这是一字”；人字形，母亲告诉他：“这是人字”。

> 有一回，母亲衣洗完了，也坐在沙滩上，替他系鞋带，远远两排雁飞来，写着很大的“一人”在天上，深秋天气，没有太阳，也没有浓重的云，淡淡的，他两手抚着母亲的发，尽尽的望。

整个画面似有声又似无声，是那么的沉静安详，又是那么活跃有生气，引人遐思无限。又如《沙滩》中描写琴子洗完衣服后坐在河边的沙滩上沉思，周围水天茫茫，一片空闲，只有一只鹭鸶静静地徜徉在自得眩目的沙滩上等画面，无不给人一种清寂幽深，身心俱忘之感。恬淡的心境，平静的生活以及返璞归真的美学趣味，使废名特别欣赏那种万物趋寂的平和暗淡的美，在他的作品中，很少那种浓墨重彩的工笔细描，更多的是寓浓于淡的含蓄与诗意，如《竹林的故事》中对黄昏时分竹林人家的生活环境的描绘：“河里没有水，平沙一片，现得这坝从远远看来的蜿蜒着一条蛇，站在上面的人，更小到同一颗黑子了。由这里望过去，半圆形的城门，也低斜得快要同地面合成了一起；木桥俨然是画中见过的，而往来蠕动都在沙滩；在坝上分明数得清楚，及至到了沙滩，一转眼就失了心目中的标

记，只觉得一簇簇的仿佛是远山上的树林罢了。至于聒聒的喧声，却比站在近旁更能入耳，虽然听不着说的是什么，听者的心早已被他牵引了去了。竹林里也同平常一样，雀子在奏他们的晚歌，然而对于听惯了的人只能够增加寂静。”在这一片幽静安宁的河边，竹林母女的生活单纯如歌曲。

在禅宗看来，大自然的一切都是佛法真理和智慧的显现，所谓“青青翠竹，尽是真如；郁郁黄花，无非般若”，“佛法充满于法界”，佛法“如朗月处空，无不见者”。只要泯然忘我，脱落情尘，以明镜般的心灵作即物即真的鉴赏，即能得其三昧。但是现代人由于生活的匆忙，心灵的枯滞，已离自然越来越远了，废名批评世人总是沾着于“实际的生活”（《莫须有先生传》），因此眼光狭隘，精神萎顿，而禅者的胸怀却使他于世间“总有一个绝缘的意思”（《莫须有先生传》）。在《莫须有先生传》中他借莫须有先生的口说道：“快活其实倒是真快活，首先人家就没有我这么有闲，然而这是我自己的功劳，我于是非得失之间，辨别得清清楚楚，世界果足累我哉？”对他来说，观照自然是领悟佛法的一个重要途径，他以诗人的灵心悟性去体察万物百汇的生机和奥秘，因此常能从平常大家不注意的地方看出动静的美。在他笔下，河边的茅屋树荫，桥头的沙滩老柳，坝下的竹林菜园，城外的桃园小径，无不静谧安详，而又蕴藏生机。这里没有生活的波涛，也看不到时代潮流的冲击，它是那么的质朴，幽静。尤其是《菱荡》，通篇描写的是菱荡圩上的陶家村的优美风景、古朴的民风和带神话色彩的历史，虽有一二人物穿插其间，但只不过是风景的点缀，人与自然浑然一体，难分彼此。“菱荡属陶家村，周围常青树的矮林，密得很。走在坝上，望见白水的一角。荡岸，绿草散着野花，成

一个圈圈。两个通口，一个连菜园，……菱叶遮蔽了水面，约半荡，余则白水。太阳当封顶时，林茂无鸟声，过路人不见水的过去。如果是熟客，绕到进口的地方进去玩，一眼要上下闪，天与水。停了脚，水里唧唧响——水仿佛是一个一个的声音填的！偏头，或者看见一人钓鱼，钓鱼的只看他的一根线。一声不响的你又走出来。好比是进城去，到了街上你还是菱荡的过客。这样的人，总觉得有一个东西是深的，碧蓝的，绿的，又是那么圆"。菱荡是那么静，却又仿佛是"一个一个的声音填的"，它是那么空，却又充满了生命的情致，活泼灵动，五颜六色，令人过目难忘，留恋不已。宗白华在《中国艺术意境之诞生》中指出，"禅是动中的极静，也是静中的极动，寂而常照，照而常寂，动静不二，直探生命的本源"。禅的修养使废名在静观默照中，摆脱了世俗的功利计较和规范束缚，于活泼的万象天机中，直契万物本来的面目，精神极其自由。而他的小说《桥》更是以小林、琴子、细竹等富于童心童趣的少男少女的视界生动地展现出亲自然、乐人生、尚玄思、重体悟的禅意人生。吹茅笛、捉月影、捕蜻蜓、逐燕群、观花色、闻鸡鸣、吟诗联句、习字作文、河边浣衣、柳下辫发、雨中打伞、清明上坟、黄昏散步、梦里走路，在这个远离尘嚣的小乡村，他们活得无拘无束，悠然自得。一颗透明的心，一双明亮的眼睛和一个洁净的灵魂，使他们悟道于优美的山水田园间，也使《桥》全书如一种优美的风景画簿。静照是一切艺术及审美生活的起点，"这时的一点觉心，静观万象，万象如在镜中，光明莹洁，而各得其所，呈现着它们各自的充实的，内在的，自由的生命，

所谓万物静观皆自得，这自得的，自由的各个生命在静默里吐露光辉”①。以虚静的心灵体悟自然，故能表里澄澈，一片空明，描绘出一幅又一幅晶莹的美的意境，废名之所以能在小说中创造出晶莹剔透、宇宙般幽深空灵的意境，可以说是与禅宗的影响分不开的。

对一念净心的追求，使废名身上弥漫着一种天真无邪的孩子气，稚拙而朴纳。童心绝假纯真，是最初的一念本心，与禅宗的“一念净心”最为接近，因此，历代学佛之人大都礼赞童心。废名亦常以“小孩子”自居，他自喜自己有一颗孩童般的心灵和灵魂，认为“没有人更比他令小孩子亲近了”（《莫须有先生坐飞机以后》）。以孩童般的一念净心体察物象，思索生命，使废名常能见人之所未见，达人之所未达，创造出一个又一个光鲜、明亮而又奇异的生命境界。从认识的发展过程看，人类在童年时代与其栖居的世界浑然一体，扬眉瞬目，举手投足，皆如水流花开，纯乎天籁。但是随着自我意识的产生，人从与世界的本真合一状态中分离出来，开始区分善恶、美丑、是非、对错、得失、穷达、净垢、迷悟等，也开始为善恶是非的抉择、得失穷达的命运以及净垢迷悟的追求而苦恼焦虑，求之不得的烦恼和既得之后的无聊使人在异化的途中愈趋愈远，愈来愈找不到精神的归宿。在禅宗看来，正是分别智的产生，使自然山水与人不再是手足一体的关系，而成了独立于“我”之外的一个客体，站在一己立场上，人们所感知只是“我”眼中的对象而不再是对象自身。只有消除世俗之知，打破二元对立的思维方式，心灵才能如孩童一般处在本初状态里即它的清净的起点

① 宗白华：《论艺术的空灵与充实》，《意境》，北京大学出版社 1987 年 6 月。

上直觉生命的本来面目。废名的小说之所以给人以触目皆菩提的禅悦之感，原因正在这里。

童年视角是废名小说最喜欢运用的叙述角度，在他笔下，阿毛的眼睛是“亮晶晶”的（《桃园》），芩子的眼睛是清澈得有如“桃花潭的水”（《棕榈》）的，小林则每到一个地方，他的精神同他的眼睛一样新鲜得射出一种光芒，无论是进茅棚，入茶铺，还是下乡“做清明”，他都不住地搜寻，一条板凳，一根烟管，甚至牛矢粘搭的土墙都给他一种神秘的欢喜。在他眼中，树叶子是那么一层一层的绿，“疑心有无限的故事藏在里面”；稻田下的芋田，团团的小叶子“好像许许多多的孩子赤脚站在那里”；地上的草“是那么存着阳光绿，疑心它在那里慢慢地闪跳，或者数也数不清的唧咕。仔细一看，这地方是多么阔，而且相信它是深的哩。越看越深，同平素看姐姐眼睛里的瞳人一样，他简直以为这是一口塘了，——草本是那么平平的，密密的，可以做成深渊的水面”（《桥》）。习禅近佛给了废名一颗世间少有的纯洁、天真、可爱的灵魂，他以无比清亮的眼睛观察周围的世界，一切尘垢都不落于他的胸襟，因此，一切风景进入他的眼中就仿佛倒影在波平如镜的水面一般，是那样空灵动荡而又深沉幽渺，令人叹为观止！在他笔下，不仅眼睛可以“与杨柳同色”、燕子会“飞来说绿”、花是“夜里亮的”，而且“大雨装不满一朵花”，而吱唔吱唔的蝉的声音甚至像树叶子一样密，“可以把小小一个人藏起来”，这些新颖奇特的意象，无不给人一种晶莹剔透而又静谧幽深的感觉，以至于卞之琳说他写小说“象蒸馏诗意，一清如水”[1]。周作人也曾

① 卞之琳：《〈冯文炳选集〉序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社 1985 年 3 月。

注意到废名的小说创造了"独有的"意境，这"独有的"意境即是这种"于拈花微笑中领悟色相中微妙至深的禅境"[1]。这在现代作家中是少有的，甚至可以说是独有的。

不过，要在这五光十色充满诱惑的世界包出清纯无染的"童心"却绝非易事，一方面，人性就像河水一样极易受到自然、社会环境的影响，另一方面精神的本性在于自我发展，它不可能永久停留在童年时代的最初阶段里。正是意识到这一困境，在深山中参禅悟道的废名始终把天真的孩子、无邪少女和淳朴的妇人视为自己生命中最重要的一部分，出入他的"明镜"最多的除了自然的山水外，就是孩子和女性了。以"镜"喻"心"是佛教的传统的喻象，如《楞伽经》卷一云："譬如明镜顿现一切无相色相，如来净除一切众生自心现流，亦复职是顿现无相无有清净境界"；《大乘起信论》云："觉体相者，有四种大义，与虚空等，犹如净镜"等。受其影响，废名亦爱以"镜"自喻，如"因为梦里梦见我是个镜子，/ 沉在海里他将也是个镜子，/ 一位女郎拾去，/ 她将放在她的妆台，/ 因为此地是妆台，/ 不可有悲哀"（《妆台》）；"自从有一天，/ 是一个早晨，/ 伊正在那里照镜，/ 我本是游戏，/ 向窗中觑了这一位女子，/ 我却就在那个妆台上，/ 仿佛我今天才认见灵魂，/ 世间的本来只有我能够认，/ 我一点也不是游戏，/ 一个人我又去了回来，/ 我的掌上捧了一颗光明……"（《灯》）；"自从梦中我拾得一面明镜，/ 如今我晓得我真是有一副大无畏精神，/ 我微笑我不能将此镜赠彼女儿，/ 常常一个人在这里头见伊的明净"（《镜》）等。梦、镜子、海、妆台等都是佛经中常出现的

---

① 宗白华：《中国艺术意境之诞生》，《意境》，北京大学出版社1987年6月。

喻象。在佛教的影响下，废名愿做一面镜子，即使沉在人世之海也要做“一个镜子”，保持自身的明净，有一天，他这一面“镜子”终于被一位女郎放在了她的镜台，这使他又喜又忧，喜的是从此认得了自己的灵魂，带回了“一颗光明”的心灵，忧的是看到了自身的“污秽”和“染污”，从此有了说不出的“悲哀”。在他笔下，母亲与小孩子的世界，“最是一个美的世界，是诗之国度，人世的‘罪孽’至此得到净化”（《桥》）；他羡慕少女们能够平静地生活，“世事一点也不来纷扰”的宁静心怀，渴望从她们“学一个耐性与牺牲之美德”（《莫须有先生传》），他说自己平素暴躁的时候，见了她们便平释，骄傲的时候见了她们便和易。他为自己的偏激、暴躁而自惭形秽，在她们面前不由得“很有一个寂寞之感”（《桥》）。正因此，在《竹林的故事》中，他以诚挚美好的感情赞美纯洁淑静的乡村少女三姑娘，在《浣衣母》中，他以动人的笔触歌颂具有无所不及的母爱之心和仁慈之德的“圣母”李妈，在小说《桥》中，他更是让琴子、细竹交替地出现在小林的“镜子”中，讲述了一个别致的“照镜”故事。童年时代的小林天真无邪，聪颖活泼，极其可爱，虽然父亲早故，但在母亲和姐姐的护持下，他的天性发育得极其健康，对自然和人事的好奇心使他妙语如珠，令人称奇。长大后的小林离开家乡，到千里之外的地方求学，但他在“一个沙漠地方住了好几年”，他的心“简直受了伤”，于是中途又突然跑回乡下来。在琴子和细竹的身边，他重又找回了童年的自己，感到“异样的喜悦”。琴子和细竹，一个是他青梅竹马的未婚妻，一个是他神交已久的女友，但在这姐妹二人面前，小林总感觉自己好像一个道旁人，一个观者。他无法走进她们的世界，但她们却为他的“镜子”带来了奇异的光明，

"镜子也，触目心惊。其实这一幅光明（当然因为是她们的，供其想象）尝就在他的幽独之中，同摆在这屋子里一样，但他从没有想到这里面也可以看见别人，他自己"，于是，他拈花微笑，恍然大悟。在某种意义上，这不是普通的情爱小说，而是意在求索生命真谛的禅意故事。在他笔下，琴子姑娘聪明娴静，知书达礼，她静静地生活，静静地做事，无论老人还是孩子都喜欢她，"真是一个好姑娘"。虽然她对小林与细竹的交往怀有一丝妒意，但仍然和细竹情同手足，不存芥蒂，她平静地迎接即将到来的一切，不惊不惧，胸怀坦荡，"镇静明澈而如一面镜子"，令人肃然起敬。细竹则更像一个活泼的孩子，她的心如满月之星光皎洁，如明镜之清净圆满，没有一点尘翳，对于人世的一切，既非刻意追求，又非不追求，既非泯灭思虑，又非念念不忘。她不像小林那样喜欢沉思冥想，也不像琴子那样通达世事，但她不假思索、脱口而出的言行举止却又自然而然地合乎禅理，带有禅意。正因此，废名称她仿佛"一个春天，她一举一动总来得那么豪华，而又自然的有一个非人力的节奏"。她喜欢想象雨，想象雨中的女人美，因为"雨是一件袈裟"，"下雨的天，邀几个人湖里泛舟，打起伞来一定好看，望见若水上莲花叶"，"雨中的山那真是一点响动也没有，哪怕它那么一大座山，四方八面都是雨"，而且，"不管天下几大的雨，装不满一朵花"。想象的雨不湿人，但"想象的雨"所带来的佛理禅趣却洗去了小林心中的悲哀，使他心中的明镜重放光彩。

废名说："自从梦中我拾得这一面好明镜，如今我晓得我是真有一副大无畏精神"（《镜》），因此，他要在"镜里偷生"。镜里偷生使废名心恬体静，虚融淡泊，超然而洒脱，但另一方

面，出与入的矛盾也不时地在困扰着他。写于这一时期的诗歌如《掐花》、《人间》、《灯》等都透出这方面的消息。在《掐花》诗中他写道：“我学一个摘花高处赌身轻，/ 跑到桃花园岸攀手掐一瓣花儿，/ 于是我把它一口饮了。/ 我害怕我将是一个仙人，/ 大概就跳在水里淹死了。/ 明月出来吊我，/ 我欣喜我还是一个凡人，/ 此水不现尸首，/ 一天好月照彻一溪哀意。”既想出世，又害怕成仙，出与入、进与退的矛盾使诗歌在一种梦幻迷离的意境中，飘荡出一缕明澈的“哀意”。废名曾解释说：“诗的动机是我突然觉得我对于生活太认真了，为什么这样认真呢？大可不必，于是仿佛要做一个餐霞之客，饮露之士，心猿意马一跑跑到桃花源去掐一朵花吃了。糟糕，这一来岂不成了仙人了吗？我真个有些害怕，因为我确实是忠于人生的，于是大概就跳到水里淹死了，只是这个水不浮尸首，自己躲在那里很是美丽”①。而诗歌《人间》则从另一个角度表现了这一主题，“我的泪是泪海之朵，/ 恰似池莲，/ 不没于水，/ 水上为仙。/ 爱神顽皮，/ 时如风至，/鼓翼而过——/我又应该听人间的消息，/ 仿佛风吹凶吉，/ 吁嗟乎，/ 无可奈何，/花涕泣。”尘世的消息使隐居西山的诗人心绪不宁，刚获得光明的“明镜”又被罩上了一层挥之不去的阴影。严格说来，废名并不是一个不关心现实的人，也不是一个只会闭着眼睛做梦的诗人，从他早期的作品如《讲究的信封》、《追悼会》等不难看出，他原是一个政治热情很高的人，即使是在他“隐居”西山期间创作的《莫须有先生传》中，也还保留着他对国民党“清党”

---

① 废名：《〈妆台〉及其它》，《谈新诗》人民文学出版社 1984 年 12 月。

屠杀政策的愤怒，但是他的“政治热情没有取得作用”[1]，这使他逐渐沉默起来。20 年代中后期他之“归隐”，在某种意义上也是对现实不满的一种抗争。对于现实，废名既看不惯，又放不下，想超脱又无力挣脱束缚，这种矛盾的心情使他在《桥》中一再借小林之口由衷地感叹自己“世事一点也不能解脱”。

“桥”是废名小说中一个引人注目的意象，他笔下的人物也大都喜欢“过桥”。在他笔下，李妈屋前有座石桥，三教九流熙来攘往（《浣衣母》）；陶家庄通往菱荡亦有石桥，上面镂刻着摆渡老汉与何仙姑的美妙传说（《菱荡》）；莫须有先生举家下乡，沿途经过的五马桥、龙锡桥、赛公桥、仁寿桥均是“伟大的石桥”（《莫须有先生坐飞机以后》）。桥者，过渡之意，凡由这边渡到那边去都叫过桥。桥，一空依傍，却又连接着此岸与彼岸，因此，总是令人既“喜”又“畏”。《桥》中的小林，从小就喜欢过桥，长大后仍喜欢“站在桥上望一望”，但是，在他的记忆里，“这个东西是渡不过去的，而且是一个奇迹，一记起它来，也记起他自己的畏缩的影子，永远站在桥的这一边”。在他眼中，只有紫云阁的老尼姑和天真活泼的细竹姑娘才能真正过到“桥”的那一边去，而背负着世俗包袱的他只能驻留此岸，正如他对细竹所说：“我的灵魂还永远是站在这一个地方——看你们过桥。”这使他分外惆怅，感伤。20 年代中期，废名写《桥》，原意是希望为寄生人间苦海火宅中的芸芸众生架起一座脱离苦海到达自由彼岸的禅意的人生之“桥”（参见《桥》上篇第一章第一回），但他十年造“桥”，却“写了一半还不足”。而他另一部意在参悟人生的禅意小说《莫须有先

---

① 废名：《废名小说选·序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社 1985 年 3 月。

生传》也是计划很长却"也写不下去",这些都说明他的"苦闷"和他的"思想的波动"[1]。这种寂寞苦闷之感,直到有一天他在山上走路,突然记起孔子的"鸟兽不可与同群"的话才真正打破,这使他感激欲泣,欢喜若狂。在《读〈论语〉》一文中,他写道:"此言真是说得大雅。夫逃空虚者,闻人足音,跫然而喜,人之情总在人间。无论艺术与宗教,其范围可以超人,其命脉正是人之所以为人也。否则宇宙一冥顽耳。孔子栖栖皇皇,欲天下平治,因隐居志士而发感慨,对彼辈正怀无限之了解与同情,故其言亲切若此,岂责人之言哉。愚尝反复斯言,谓古来可以语此者未见其人"。1948年回忆起30年代读《论语》的经历,废名仍然满怀感激之情地说:"我今问诸君,这些隐逸不应该做孔子的学生么?先生不恰恰是教给他们一个道理么?百世之下乃令我,那时正是五四运动之后,狂者之流,识孔子为不足观的,崇拜西洋艺术家的,令我突然懂得了,懂得孔子的一句话,仿佛也便懂得了孔子的一切,我知道他是一个圣人了。"(《我怎样读〈论语〉》)

其实,中国的禅宗自六祖惠能以后也发生了很大的变化,它不再强调念经、坐禅、拜佛等外在礼仪和戒律,而主张见性成佛。在《坛经》中,惠能极力反对离世间求解脱的思想和做法,而主张于世间求出世,即世间求解脱,所谓"佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角"。南宗禅也用镜喻来说佛理,但相比之下,它更主要的是被用来说明禅宗的自性反照之理。明镜可以映现万物,正反照出它本来的清净本质,人的心性领纳万物也表明他的本性是清净的,但正如明镜领纳万

① 废名:《废名小说选·序》,《冯文炳选集》,人民文学出版社1985年3月。

物而不乱光辉却反而表现出自身的明净一样，心性也正是在领纳万物的过程中表现出自身的洁净，因此，南宗禅极为重视心的随缘应用，马祖弟子大珠慧海说："喻如明鉴，中虽无像，能见一切像，何以故？为明净无心故。学人若心无所染，妄心不生成，所心灭，自然清净"[①]，永嘉玄觉亦说："心明镜，鉴无碍，廓然莹彻周沙界，万象森罗影视中，一颗圆光非内外。"（《永嘉证道歌》）在南宗禅看来，"道"无所不在，不论身处何地，只要识"道"，内心都会是清净的，因此，用不着远离尘世，息影山林，心净则一切净。废名在诗歌《海》中所表达的正是这种觉悟："我立在池岸 / 望那一朵好花 / 亭亭玉立 / 出水妙善——/ "我将永不爱海了！" / 荷花微笑道：/ "善男子，/ 花将长在你的海里。"这是废名最喜欢的诗之一，他曾说："要我选举我自己一首诗，如果林庚不替我举《妆台》，我恐怕是举这首《海》了。我喜欢它有担当的精神，我喜欢它超脱美丽。"[②]莲花是佛教最常用的象征。《密严经》卷下说："如莲出污泥，见之生爱敬。如是佛菩萨，出于生死泥，成佛体清净，诸天所欣仰。"唐代高僧法藏曾在《华严经探玄记》中用莲花作比喻，讲说自性清净的含义和美妙境界，"如世莲华，在泥不染，譬法界真如，在世不为世法所污"。莲花生长在水中，它的根被包裹在污浊的稀泥里，污泥是那样腐臭，而莲花却是那样纯净芳香，最污浊的淤泥是最肥美的沃土，同样，时时处处是贪欲，是勾心斗角的人世也是生起佛法的好道场，因

① 转引自孙昌武：《禅思与诗情》，中华书局1997年8月，第218页。

② 废名：《〈妆台〉及其它》，《谈新诗》人民文学出版社1984年12月。

此，修行佛法不应逃世避世，而应敢于面对尘世烦恼，把烦恼作为生起佛法的种子，从烦恼的大海中获取清净无染的佛法珍珠，一味地远离尘世，孤芳自赏，其实并没有把握到莲花出淤泥而不染的真髓，正如《维摩诘所说经佛道品》所说："譬如高原陆地，不生莲华；卑湿淤泥，乃生此华。如是见无为法入正位者，终不复能生于佛法烦恼泥中，乃有众生起佛法耳。又如殖种于空，终不得生；粪壤之地，乃能滋茂……一切烦恼，为如来种。譬如不下巨海，终不能得无价宝珠。不入烦恼大海，则不能得一切智宝。"只要自性清净，烦恼海中一样能长出亭亭玉立的妙善之"花"。废名后来说："万物惟花最是一盏灯"（《莫须有先生传》），这里的"花"即莲花（荷花），"灯"即佛教禅宗里常说的慧灯。在佛经中，"灯"常常象征着智慧，它朗照世界和人心，破除愚痴迷信，显扬真理。在佛者看来，被无明烦恼束缚的众生犹如黑暗中的盲者，悟道之后即可弃暗投明，达到光明洁净的彼岸世界，所谓"佛者心清净是，法者心光明者是，道者处处无碍净光者是"①，而觉悟总是于某一境上孤明独发，就如一盏小小的油灯被突然点亮，所以禅宗里又有"一灯能除千年暗，一智慧能灭万年愚"（《坛经》）的说法。以佛法慧灯烛照心灵，使废名在静观寂照中时常体会到一种清净光明、内外明彻、澄澈无滓的精神愉悦，如"深夜一枝灯，/ 如高山流水，/ 有身外之海。/ 星之空是鸟林，/ 是花，是鱼，/ 是天上的梦，/ 海是夜的镜子。/ 思想是一个美人，/ 是家，/ 是日，/ 是月，/ 是灯，/ 是炉火，/ 炉火是墙上的树影，/ 是冬夜的声音"（《十二月十九夜》）。灯、镜、火、日、月、

① 《镇州临济慧照禅师语录》，《古尊宿语录》卷四。

星、花、雪、珠等构成了废名诗歌中的一个醒目的“光明意象群”，它与“夜”相对，形象地传达出诗人悟道后明朗、愉悦的心境。在他眼中，小孩子是“灯”，杨柳是“灯”，天上的燕子是“灯”，石头是“灯”，道旁犬也是“灯”，一切都是能带来觉悟的“慧灯”（《灯》），因此，“病中的我起来点灯”（《点灯》），深山中的我“看守着夜，我把我的四壁也点了一盏灯”（《灯》）。有了这盏“灯”，于是一切都在“一个光明底下”，“人间的影子我想我将不在恐怖”（《梦中》）。《十地经》云：“众生身中，有金刚佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边，只为五阴，重云覆障，众生不见，若逢智风飘荡五阴，重云灭尽，佛性圆满，焕然明净。”《坛经》亦云：“自心地上觉性如来，放大光明，外照六清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭。内外明彻，不异西方。”清净佛性人人心中皆有，倘若明心见性，即能自悟佛道，自达光明境界。在《莫须有先生坐飞机以后》中，废名曾以充满诗意的笔触描写莫须有先生悟道之后“同雪地一样明朗”的光明心地：“莫须有先生关门睡觉时，他一个人在门口望了一望，满天的星，满地的雪，满身的寒了。开了门又是满室的灯光，他相信真善美三字是神，懂得神是因为你不贪一切是道理了……”可谓表里澄澈，一片空明，极富禅意。

儒家重人伦实践，禅宗亦主张在平常生活中自然见道，认为参禅应如“云在青天，水在瓶”那样自自然然，平平常常，因此，禅悟之后的废名对他的老师周作人推崇备至，“知堂先生是一个唯物论者，知堂先生是一个躬行君子。我们从知堂先生可以学得一些道理，日常生活之间我们却学不到他的那艺术的态度”，“‘渐进自然’四个字大约能形容知堂先生，然而这

里一点神秘没有，他好像拿了一本《自然教科书》做参考”，“我们很容易陷入流俗而不自知，我们与野蛮的距离有时很难说，而知堂先生之修身齐家，直是以自然为怀，虽欲赞叹之而不可得也”（《知堂先生》）。对于自然平淡之境的向往使他的创作也因此有了新的变化。1932 年《桥》、《莫须有先生传》出版后，他的创作便全面转向了散文，他说：“我现在只喜欢事实，不喜欢想象，如果要我写文章，我只能写散文，决不会再写小说。”（《散文》）他怀疑小说的价值与意义，小说原以真实动人，但编故事，设机关，转而不真实，他认为“最要紧的是写得自然，不在乎结构”（《莫须有先生坐飞机以后》），他甚至还想把从前写的小说全部还原成散文，他四十年代创作的《莫须有先生坐飞机以后》严格说来已不像小说，而更像一部纪实性作品，正如他的儿子冯思纯先生所说：“抗战后父亲创作《莫须有先生坐飞机以后》，写的是我们在黄梅避难的经历，里面所说的事情可以说基本上是完全真实的，地名全是真的，人名除了把父母的名字替换成莫须有先生和莫须有太太以外，也全是真的，连我们姐弟的名字都没改。”①

废名认为自己过去写小说更像写“诗”，诗的追求“不隔”的，而散文的极致的“隔”，“这是一个自然的结果，学不到的”，“我读知堂先生的文章，每每在这一点上得到很大的益处，这益处我并不是用来写文章，只是叹息知堂先生的德行”，“我们总是求把自己的意思说出来，即是求‘不隔’，平常生活里的意思却未必是说得出来的，知堂先生知道这一点，他是不言而中，说出来无大毛病，不失乎情与礼便好了”（《关于派别》）。

---

① 冯思纯：《为人父，止于慈》，《新文学史料》2001 年第 4 期。

因为追求“不隔”，所以对自己很苛刻，与周作人平淡自然相比，废名做文章是刻意求工，逐字逐句都要经过一番推敲工夫，用他自己的话说他“确是竟陵派，无论做什么都不能容易，总要用心思”(《莫须有先生坐飞机以后》)。他把小说当作诗来创作，写小说如“唐人写绝句”[①]，而他的诗又是“天然的，是偶然的，是整个的不是零星的，不写而还是诗的”[②]，因此，这种诗化的小说也如他的诗一样玄妙神秘，扑朔迷离。诗、诗人总是追求表现自己，而且诗也要越是自己的事情越是表现得好，这重表现自己的欲望使他沉醉于沉思冥想中的人生体验和审美的玄思神游，仿佛深山中的“老衲”，一切是向内的，不仅是孤独的，“简直是孤洁的”[③]，朱光潜称他是“一个极端的内倾者”[④]，李健吾则认为在现代作家中，“有的是比他通俗的，伟大的，生动的，新颖而且时髦的，然而很少一位像他更是自己的。凡他写出来的，多是他自已的。他真正在创造，假使创造不是抄袭。这不是说，他没有受到外来的影响，不过这些影响，无论中外古今，遇到一个善感多能的心灵，都逃不出强有力的吸收和再生。唯其善感多能，他的再生出来的遂乃具有强烈的个性，不和时代为伍，自有他永生的角落，成为少数人留

① 废名：《废名小说选·序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社1985年3月。

② 废名：《湖畔》，《谈新诗》，人民文学出版社1984年12月，第121页。

③ 李健吾：《〈画梦录〉——何其芳先生作》，《咀华集》，文化生活出版社1936年12月。

④ 朱光潜：《桥》，见《文学杂志》第一卷第三期，1937年7月1日。

恋忘返的桃源”[1]。

作为诗人的废名不仅作文章精益求精，力求完美，为人处事亦以认真、执著著称，诚如他自己所说，“我生平没有做过敷衍的事”(《〈追悼会〉附记》)，他教育孩子常是严厉得过分，以至于要不时地把孔子“为人父，止于慈”的格言来警醒自己，他校对书稿，“总要校得它一字无错”，否则总是觉得不痛快(《补白》)，他不能容忍生活中的混乱无序，任一差错、疏忽都会败坏他的心境，他写文章的时候，“要桌子抹得干净，衣服穿得整齐，鞋子，袜，越中意越好，倘若是洗澡之后，那就更高兴爽快，稿子纸也要自己觉得合适”(《忘记了的日记》)。假如心爱的衣服上偶尔涂污一点，不弄干净，他吃饭也唧唧喳喳，耿耿于怀。这种“洁癖”使他对人对事极为挑剔，难得满意，同时，也使他对周作人的宽容大度由衷敬佩，他发现知堂先生心境和平，“很少有责备人的意思，看见人家很好就很好”(《关于派别》)。周作人待人接物的气象风度与他平时作文的习惯，都令废名感动不已，在《周作人散文钞·序》)中他这样写道，“他作文向来不打稿，一遍写起来了，看一看有错字没有，便不再看，算是完卷，因为据他说起稿便不免重抄，重抄便觉得多无益处，想修改也修改不好，不如一遍写起倒也算了。他对自己是这样的宽容，对于自己以外的一切都是这样的宽容。但这其间的威仪呢，恐怕一点也叫人感觉不到，反而感觉到他的谦虚”。在废名眼中，知堂先生的“心情与行事都有一个中庸之妙”(《知堂先生》)，而自己却常常不免急躁，最不能挡外来的刺激，这正是修行不够的表现。对于知堂先生不以

---

① 李健吾：《〈画梦录〉——何其芳先生作》，《咀华集》，文化生活出版社1936年12月。

物喜，不以己悲，既非遁世趋于寂灭，亦非热中坠于激进，为而不恃，功成而不居，进谋世界之福而同时知罪福皆空的稳健、刚毅的超然达观，废名屡屡在心中赞叹不已。他曾回忆说："在'五四'以后中国的社会运动发轫的时候，我正是一个青年，时常有许多近乎激烈的思想，仿佛新时代就在我们的眼前，那时同岂明先生见面谈话的材料差不多总是关于实际问题的居多，我的有些意见他是赞同的，有些意见他则每每唯唯，似乎他不能与我同意，但也不打破我的理想，事实终于是事实，我随着中国的革命而长了若干年岁，这里头给了我不少的观察与参照，有一天我突然省悟岂明先生信任历史的态度，从此自己关于中国的事情好像能够有所知道。"（《周作人散文钞·序》）在他眼中，知堂先生是真正具有散文心情的人，他的文章从不以表现自己为乐，他像一个教育家，循循善诱，娓娓而谈，不言而中，他的文章总是于明澈的空气中流通着一个慈祥的空气，不由人不衷心向往。废名认为，文章要写得好，下笔时必须保持一个距离，无论是以自己或自己以外为材料，都须有这种"冷静的智慧"，文章才写得好。人是感情动物，但"感情最能障蔽真理"，因此，真正的大家总是如庄子所说"不以好恶内伤其情，常因自然而不益生"，周作人的散文之所以超出众人之上，原因正在于此。"我们常不免是抒情的，知堂先生总是合礼"（《知堂先生》），对于知堂先生的这一不同流俗处，废名坦言自己也是经过十年摸索后才真正懂得的，"十年以来，他写给我辈的信札，从未有一句教训的调子，未有一句情热的话，后来将今日偶然所保存者拿起来一看，字里行间，温良恭俭，我是一旦豁然贯通之，其乐等于所学也。在事过情迁之后，私人信札有如此耐看者，此非先生之大德乎"（《知堂先

生》)。他之所以认为周作人超过鲁迅，一个重要的原因也在于他认为鲁迅“感情的成分多”，做人作文常“近于诗人的抒情”，不似知堂先生那般“渐进自然”(《周作人散文钞·序》)。

在周作人的影响下，30年代中后期，废名的散文风格亦发生了明显的变化，他的《三竿两竿》、《孔子说〈诗〉》、《陈亢》、《如切如磋》、《中国文章》等短文大都娓娓而谈，文风平易，既有独到之见，又从容不迫，舒卷自如，与前期散文的激进之风和前期小说的晦涩之格相比，别有一番风致。四十年代周作人在《怀废名》一文中将废名的文艺的活动大抵分为五阶段，即以《竹林的故事》为代表的《努力周报》时代，以《桥》为代表的《语丝》时代，以《莫须有先生传》为代表的《骆驼草》时代，以《论〈论语〉》为代表的《人间世》时代和以《中国文章》等短文为代表的《明珠》时代。他认为废名的思想最圆满的正是30年代中后期。与过去主要只是从“文章之美”的角度肯定废名的创作不同，周作人认为废名这一时期发表在《世界日报》副刊《明珠》上的一系列短文，“里边颇有些好文章好意思”。但可惜的是，他不曾有更多的著述，对于形而上的“道”的爱好，最终使他“转入神秘不可解的一路去了”。

第三节　人生是一个修行的途径

大致说来，40年代废名所悟之道有三，即世事都是一个心理作用、人生是一个修行的途径以及儒佛相通。对于第一个道理，他说自己在做孩子时，即从五祖寺之行中有所体悟。

五祖寺是废名从小就向往的地方，但母亲带他到五祖寺去求佛消灾时却把他安置在车把上，使他只能停留在一天门而不

能上到五祖山上去。在漫长的等待和忍耐中，他感到苦闷之至，其寂寞与惆怅正像大人之不能上天国，但又无从怨起，因为大人爱小孩子，为小孩子好的。这种既好又不好，既合理又不合理的现实使他逐渐平静下来，忍耐着但已不觉得忍耐之苦，相反的，当他最后看见外祖母、母亲从山上下来时，他“甚是喜悦”。废名后来说，这件事培养了他“忍耐之德”，有益于他的性格不小，“这个忍耐之德，是我的好处。最可赞美的，他忍耐着他不觉得苦恼，忍耐又给了他许多涵养，因为我，一个小孩子，每每在这里自己游戏了，到长大后也就在这里生了许多记忆。现在我总觉得到五祖寺进香是一个奇迹，仿佛昼与夜似的完全，一天门以上乃是我的夜的神秘了。这个夜真给了我一个很好的记忆”（《五祖寺》）。“忍耐之德”使废名无师自通地感受到禅宗的精神魅力。由于禅宗所追求的解脱主要表现在精神领域，它的自由也主要是指自我的主观感受，因此，它比一般宗教更强调顺应环境，适应生活，而不是奋起抗争，正如王维所说，禅宗“教人以忍”，“忍为教首”①。废名也为自己能忍耐而不觉忍耐之苦而自豪，“我生平最大的长处是忍耐”，他骄傲地称自己是“禅宗大弟子”（《莫须有先生传》），并屡屡告诫自己的小儿女，“忍耐并不是苦，本身就是乐”，“人生最要紧的是忍耐，不可以急迫”。在他看来，一个人对于生活问题无须乎急迫，急迫乃是不懂得道理。他之所以特别敬重知堂先生，一个重要原因即在于他做事从不苟且，总有一个有益于事的心，“不匆忙”（《莫须有先生坐飞机以后》）。

五祖寺之行培养了废名“忍耐之德”，同时也让他发现“世

① 见《王右丞集笺注》卷二十五。

上事都是一个心理作用”(《莫须有先生传》)，苦乐、得失都是自心作用的结果，因此，心机一转，缺憾也即圆满，正如他在《五祖寺》中所说：“过门不如也是一个圆满，其圆满真仿佛一个人间的圆满，就在这里为止也一点没有缺欠”。禅宗认为，诸法无不包含生灭、垢净、凡圣、迷悟、明暗的两面，所以，烦恼即菩提，生死即涅槃。世人不明此理，说好说坏，刻意追求，喜怒无常，只有智者知道这种“不二之法”才是佛法真理。惠能曰：“法师讲《涅槃经》，明佛性是佛法不二之法。……佛言：善根有二。一者常，二者无常，佛性非常非无常，是故不断，名为不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二；蕴之与界，凡夫见二，智者了达其性无二。无二之性，即是佛性。”(《坛经》)了达佛法乃“不二之法”，因此，人生在世重要的不是争执、计较，而是忍耐、适应与顺从。废名曾为自已花了十年工夫创作长篇小说《桥》但总不能完工而焦虑，其实无法完成的《桥》恰如过门而不入的“五祖寺”，是遗憾，也是圆满，想通了这一点，他感到如释重负，“我感谢我的光阴是这样的过去了，从此我仿佛认识一个‘创造’。真的，《桥》它教我学会作文，懂得道理“(《桥·序》)。人生由生到死的过程也正如过桥，在生死之岸来回一遍全然不能解脱的莫须有先生，也是由于参透了“‘死’其于人生可谓过门而不入”的道理，从而将十年不能信解之道一旦而忽然贯通。因为“过了桥就是塔”(《桥·附记》)，因此，驻留此岸的废名曾经想在“桥”边造一座“塔”，在他笔下，参透人生的莫须有先生也想“高高地站在人生之塔上，微笑坠泪”(《莫须有先生传》)。

作为一个宗教派别，禅宗不崇拜任何偶像，不信仰任何外在的神和天国，它自称“教外别传”，否认佛教经典、佛祖权

威，也否认佛菩萨以至净土的存在。禅宗唯一信仰的是“自心”——迷在自心，悟在自心，苦乐在自心，解脱在自心，自心创造人生，自心创造宇宙，自心创造佛菩萨诸神。自心是禅宗神化的唯一对象，也是它全部信仰的基石，正因此，禅宗又被人称为“心的宗教”。禅宗以“心”为万法之源，主张“自性内照”，强调以内心的自我解脱来克服现世的一切苦难，因为自性清净，一切苦难的感受也就不过是自寻烦恼。禅使废名明白，人生的自由与不自由都是相对的，在某种意义上，地狱正是天国，黑暗也即光明，“痛苦又何尝不有意义呢？”“人生或者于患难之中表现意义亦未可知？”因此，他不再回避人生中确实存在的无奈与悲哀，在《莫须有先生坐飞机以后》中，他嘲笑西哲“不自由，毋宁死”的格言，自豪地宣称：“我自己是能不受损害的，即是说教育加害于我，而我自己反能得到自由。”对于以前加害于他的，现在他只有无限的同情，而不是怨憎。假如能够再写一部小说，他将会把过去视为“黑暗的监狱”的那个私塾描写成一个“奇异的乐园”。在《莫须有先生坐飞机以后》中，废名曾以写实的笔触将他小时候读“四书”的心理追记下来，如“读‘大车无輗，小车无軏’很喜悦，因为我们乡音车猪同音，大‘猪’小‘猪’很是热闹了”、“读子入太庙章见两个‘入太庙每事问’并写着，觉得喜悦，而且有讨便宜之意”、“读‘小子鸣鼓而攻之’觉得喜悦，那时我们的学校是设在一个庙里，庙里常常打鼓”等，很难相信这就是他所诅咒的黑暗的教育。在禅宗的心性观的作用下，废名学会了“以一种拈花微笑的态度同情一切，以一种超脱的笑，了解的笑，含

泪的笑，惘然的笑，包容一切以超脱一切”，[1]他觉得人生的可爱处就在它的渺小处，矛盾处，从此灰色暗淡的生活在他笔下也透出一层柔和的金光。与老舍活泼、机智、明朗的幽默相比，废名的这种幽默的人生态度由于有着佛理禅趣的文化背景而更显得柔和、深沉、飘逸。

求道之心，使废名相信单纯地活着并不是人生最高的意义，懂得道理才是人生的价值和意义所在，因此，他视人生为“一个修行的途径”（《莫须有先生坐飞机以后》），最怕贪着生活而失掉修行的意义。在《莫须有先生坐飞机以后》中，他写道：“若不贵乎用功，眼前的世界有什么意义呢？眼前的世界便是要人用功。”他批评世人只知向“物”用功，盲目外求，自陷迷途，而不知向“己”用功，求取光明。他告诫自己的孩子，“活着并不是最高的意义。你们长大了，顶好也信佛教；就不一定信佛，学做人也顶好亲近佛教的道理”。

按照佛教的“缘起”理论，宇宙万有皆因缘和合而有的假相幻影，没有一个独占永恒的自性或实体（即是“空”），正如《金刚经》上所说：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”但佛教所言的“空”，不是一无所有之“空”，而是无自性之“空”，也即是“性空”而非“相空”，是“理空”而非“事空”。比如房屋殿堂，本是众缘和合的产物，有一天椽断瓦破，变成废墟，房屋也就不成其为房屋，因此，房屋只是一时之假相。又如人，本是“五蕴”（色、受、想、行、识）和合而生，其中之“色”即是“四大”（地、水、火、风）和合而假有，受、想、行、识亦即由妄想分别所致，究竟皆无实

① 宗白华：《悲剧的与幽默的人生态度》，《意境》，北京大学出版社1987年6月。

体，故曰“空”。对于诸法性空，只是假名，《大智度论》中说：“诸法性空但名字，因缘和合而有，如山河草木土地州郡城邑名之为国，巷里市陌处馆宫殿名之为都……离此因缘名字则无有法，令除山河土地因缘名字更无国名，除庐车道陌因缘名字更无都名。”也就是说，国者、都者、房者、屋者，均是众缘和合之产物，本无自性，亦无实体，因此，统统只是假名和幻相。对此，《中论》有一个概括性的说法：“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”佛教史上称这段话为“三是偈”。“三是偈”以“空”、“假”、“中”去谈“空”，因此，它更全面，更带思辨色彩。在它看来，世界上的一切事物都是因缘和合而生的，既是因缘和合而生的，所以都无自性，无自性即“空”；但诸法既已缘起，即非空无所有，它都有幻相、假名，因此亦即是假；对一切事物的认识，既要看到它空无自性的一面，又要看到它作为一种假相、幻影的存在，这才是真正把握到佛教中道的第一义谛①。废名说，世人常持“绝对观，非相对观，是迷信，非理性”，而佛教则示人以“相对论”。他在做中学生的时候，即从科学实验中明白世界是相对的。由“相对”至“绝对”，他悟得“性空幻有”的佛理，并最终成为一名大乘佛教徒。在《莫须有先生坐飞机以后》中，他写道：

他记得他旋转七色板因而呈现一个白色的轮子，在透镜的焦点上放着的纸片因而烧着了，氢氧化合而成水，水分解仍是氢氧，其它如观察动植物标本，对于他都有不可磨灭的印象，产生了不可度量的影响。他常说，“人

① 参见赖永海：《中国佛教文化论》，中国青年出版社 1999 年 4 月。

生如梦”，不是说人生如梦一样是假的，是说人生如梦一样是真的，正如深山回响同你亲口说话的声音一样是物理学的真实，镜花水月你以为是假的，其实镜花水月同你拿来有功用的火一样是光学上的焦点，为什么是假的呢？你以为火是真的，故镜花水月是真的。世人不知道佛教的真实，佛教的真实是示人以“相对论”。

人生既如梦一样是真的，也如梦一样是假的，世人不明此理，他们只相信五官世界，只承认五官世界的事实，把本质上只是幻相的东西当作真实去追求，执空以为有，故颠倒梦想，烦恼无穷，其实人生在世最难的便是“知有心而不执著于物”(《莫须有先生坐飞机以后》)，所以他要不断地修行，不断地磨练自己。

据废名的经验，在修行的途中，最重要的就是戒“贪”。佛教认为众生之所以沦入于生死轮回的无边苦海，其根本原因即是因“无明”而生的“贪欲”，故佛教视“贪”为三毒之首，废名亦认为“贪是最大的障碍”。他的小说《莫须有先生坐飞机以后》即从多方面描述了莫须有先生在日常工作、学习、读书、交往、生活中戒贪修心的故事。在他笔下，莫须有先生为人热情，正直朴实，但也喜欢随口说话，有自我表现欲，这使他非常不安。他常反省自己，作文尚能诚，做事尚能诚，因为文字要写在纸上，行为要经过意志，都有思考的余地，不会太随便，惟独说话是天下最容易的事情，而且可以说是天下最大的快乐，所以，常常“贪”而浑然不觉。在他看来，问之则答，命之则行，而且和颜悦色，才是人应有的德行，反之，即是贪，而他尚做不到这一点，因此，他认为自己“最缺乏的修养便是

说话尚不能离开‘贪’，不能修辞立其诚”。为了戒贪，莫须有先生在生活中时时处处警惕自己。有一次，他上街置办年货，买到两条罕见的大鱼，这在战乱时期是极不容易的，但也正因为这两条鱼的缘故，在回家的路上，他突然有了一个很大的忧愁。得之则喜，失之则忧，这不正是贪着世间吗？于是，他有了“终身之忧”，以至于他时常慨叹：“一个人对于俗务不可太经手了，经手便有染着，便不免贪。”他喜欢看塘里打鱼，喜欢看风吹落叶成阵，喜欢看河水，看雨线，看果落，看明月之夜的树影，尤其喜欢捡柴，照他的解释，捡柴便是天才的表现，便是创作，清风明月，春华秋实，都在这些枯柴上面拾起来了，所以烧着便是美丽的火，象征着生命，但这些快乐其实都是贪，这使他常常悲从中来，他发现，“世间一切的乐处都是贪”，“世间便是贪”。为了戒贪，他想出离世间，不过，他所说的“出世间”，不是对于自己生活的这个世界的厌离，而是身在世间，但心无执著，既不被外界现象所迷惑，也不被种种私心杂念所迷惑，心识清净，一尘不染。正因此，当莫须有先生太太担心莫须有先生得道之后会丢掉小孩，舍弃家庭，独自归隐时，莫须有先生却完全没有这方面的忧虑。在他看来，“出家是为懂得道理，并不是贪得一个东西，不出家也是懂道理，而最难离开贪的习惯”，因此，真正的得道之人是不会轻易厌离世间的。

在某种意义上，戒贪修行的自觉与真诚，也是废名后来少写或不写小说的一个重要原因。在《立志》一文中，他劝人不要贪写文章，不要急于做著作家，“我敢说一句绝对不错的话，少年人贪写文章，是不立志，原因是落在习气中”。在他看来，闻道、懂道理比贪写文章急于出名更重要，而散文比小说更具教育意义，因此，闻道后的他更喜欢散文而不是小说。在《莫

须有先生坐飞机以后》中，他写道：“莫须有先生现在所喜欢的文学要具有教育意义，即是喜欢散文，不喜欢小说。散文注重事实，注重生活，不安排布置，只求写得有趣，读之可以兴观，可以群，能够多识于鸟兽草木之名更好。小说则注重情节，注重结构，因之不自然，可以见作者个人的理想，是诗，是心理，不是人情风俗。必于人情风俗方面有所记录，乃多有教育的意义。”莫须有先生看了自己现在的作文，自认为比以前进步一些，以前是立志做著作家，现在则是行有余力则以学文。废名也为自己现在只写散文和讲道理的学术论文（如《阿赖耶识论》、《佛教有宗说因果》、《体与用》等），而不再写小说骄傲。他还为有些朋友劝他写小说而难过，认为那“可谓不知我者了，虽然我心里很感谢他的诚意”（《散文》）。

对克己修身的自觉与坚持，对成佛成圣的自信与追求，使废名在悟道过程中不断发现儒佛的共通性。他屡屡在作品中宣称自己既是禅宗大弟子、大乘佛教徒，又衷心喜欢孔子，诸如：“他相信有佛，正如相信中国有孔子，简直可以翻过来说，从论语所记孔子的言行句句真切看来，人都可以做到圣人，故人都可以成佛，因为佛不过是另一个民族的圣人罢了”；“虽然佩服孔子，同时却是一个佛教徒”等（《莫须有先生坐飞机以后》）。应该说，尽管在哲学、传统纲常礼教和治世主张等方面，儒佛常发生冲突，但在道德修养方面，儒佛确有很多一致的地方，儒家主张修己、自戒、自讼、自省、自责，佛家亦强调自知、自觉、自悟、自修、自度等修行法要。更重要的是，儒佛都具有鲜明的心性旨趣，都强调内在超越的重要性，都主张人的本真生命存在不应受外界的牵引与控制，都追求一种自觉地突破世俗利益的束缚而以冷静的理性眼光去正视人生、社会和宇宙

的超越精神，正因此，废名说自己自民国二十四年闻道以来，“乃所愿则学孔子，学佛”。在他看来，“儒家是宗教”，是一切以天理为标准的现世主义的宗教，它与佛教的最大区别在于，佛教是“理智的宗教”，而儒家是伦常的宗教或曰道德的宗教（《响应“打开一条生路”》），佛教以救众生出轮回觉来世为宗旨，儒家则更多的“是救现世是宗教”（《体与用》），因此，“儒家的生活除了食肉而外，除了祭祀杀生而外，没有与佛教冲突的”，所以，他既信仰佛教，也佩服程、朱，喜欢向学生讲宋儒的心性学。

在会通儒释的过程中，废名极力主张以宗教性为基础来倡导一种圣人之学，这是他与其周作人极不相同的地方，也是他与同乡好友熊十力极不相合的地方，他一再批评熊看不起宗教而抬高哲学，甚至认为“熊十力不但不知佛，而且不知孔子”（《莫须有先生坐飞机以后》）。尽管周作人自称是“半是儒家半释家”，但他反复生命自己是一个“无信的人”，“宗教的信仰，有如佛教基督教的那一类信仰，我是没有的”，“我的意见大概可以说是属于神灭论的”（《苦口甘口·我的杂学》），因此，他之学佛，既不关心佛教中属于高深的教理的本体论玄思，也没有参禅悟道的兴趣，对于描写安养乐土弘扬信仰的《阿弥陀经》更是觉得隔膜。他只是把佛经当作书看，喜欢的是佛教戒律中所体现的对于现世的一种广大厚重的态度。他认为，宗教以神祇崇拜为终极目的，是一种强制性的信仰活动，它诉诸人的情感，排斥理性的思考，以怀疑与反抗为最大的罪恶，以谦卑与服从为最大的美德，因此它并不能给人带来真正的幸福。尽管周作人也承认宗教的产生有着人性的内在的基础和原因，也高度评价宗教徒为信仰而献身的殉道精神，但是他同时也指

出这种非理性的宗教狂热是危险的。在他看来，中国虽不是宗教国，但是封建的专制迷信实质上和原始的图腾崇拜、精灵信仰以及宗教的一神信仰并无二致，只是它把这种超自然意识更加精制化、人间化、制度化了而已，因此，中国人的“宗教狂热未必更少”(《雨天的书·托尔斯泰的事情》)。“五四”以后以及二三十年代有感于国内思想界的混乱，特别是对非理性的宗教情绪的警惕，周作人试图通过对传统儒学中的理性、中庸等传统的创造性的阐释来重新建构中国精神文化，四十年代，他重提儒学，并把它作为中国社会政治文化是基础，虽然也包含一些政治上的因素，但更多的是出于对中日文化比较后的理性行为。纵观周作人的一生，不管他怎样推崇儒家，怎样承认自己的思想根底是儒家，他都始终坚持这名称是他自己的，与一般人理解的儒家不一样，周作人的“儒家”实际上是被佛家改造过的反本体的儒家，因此，它既不同于法家化的“酷儒”，也不同于禅化的“玄儒”，更不同于把“天人合一”作为儒学的宗教性的根基的现代新儒家，而更接近反本体的现代理性主义精神。也正因此，周作人对 40 年代废名思想的宗教化和神秘化始终不以为然，在《怀废名》一文中，他写道：“废名谈中国文章与思想确有其好处，若舍而谈道，殊为可惜。”

其实，废名的求道之心由来已久。早在“五四”时期，他就屡屡感叹自己“没有一天快乐，仿佛一个病人”(《病人》)，精神上的茫然无归，使他有一个时期“非常之爱黄昏，黄昏时分常是一个人出去走路，尤其喜欢在深巷子里去”[①]。《竹林的故事》最初即想以黄昏为名，并以希腊一位女诗人的话作卷头

① 废名：《说梦》，见《冯文炳选集》。

语："黄昏啊，你招回一切，光明的早晨驱散的一切，你招回绵羊，招回山羊，招回小孩子到母亲的身旁"。黄昏的可爱正在它的宁静、安详和它带给人的无穷的归宿感。对于形而上之道的执著追求，使废名的创作由早期的客观写实，逐渐变得玄妙、抽象、神秘，不仅生活的投影越来越淡，人物也影影绰绰，尤其是《莫须有先生传》意念飘忽，文笔散杂，俨然是一种"笔下放肆"的乱写[1]。在某种意义上，这也是他的小说、诗歌难懂的一个重要原因。周作人曾含蓄地批评他的"文章已近乎道"（《莫须有先生传・序》），李健吾则直言不讳地批评他"走出形象的沾恋，停留在一种抽象的存在"，以至于为了表现他所钟情的"观念"而牺牲了艺术所必需的更高的和谐[2]。对此，废名自己也曾在《莫须有先生传・自序》中，从"道"的角度解释过自己的作品之所以让世人望而却步的原因，但是对形上之道的执著，使他坚持认为"这难懂正是它的一个妙处"。四十年代后期的《莫须有先生坐飞机以后》固然充满了浓厚的生活气息，但其中亦包含了大量的议论和说教，理趣甚浓。

在现代中国，废名是宗教感极强的现代作家之一。他相信，"一个人的工作，偏重于快乐感，毋宁偏重于宗教感"，因此，教儿子信科学，实在还不如信基督教（《莫须有先生坐飞机以后》）。回忆自己的童年，他对故乡黄梅集历史、宗教、艺术于一体的风俗甚为感怀，在《莫须有先生坐飞机以后》他曾具体地谈到这种生活环境对自己的巨大影响，"莫须有先生做小孩

---

① 卞之琳：《〈冯文炳选集〉序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社 1985 年 3 月。

② 李健吾：《〈画梦录〉——何其芳先生作》，《咀华集》，文化生活出版社 1936 年 12 月。

时当太平之世，在县城自己家里看放猖，看戏，看会，看龙灯，……那是宗教，是艺术，是历史，影响于此乡的莫须有先生甚巨”。后来，废名又曾在许多文章中如《散文》、《五祖寺》、《树与柴火》、《黄梅初级中学同学录二篇》、《我怎样读〈论语〉》、《读朱注》等，生动地记录下自己的闻道之乐。这种宗教皈依感，不仅使废名“常有一种喜不自胜的感情”（《我怎样读〈论语〉》），而且给了他一种“特殊的谦逊与自信”[①]，使他一空依傍，独来独往，自立门户，毫不畏缩。无论是创作，还是学术研究，他都执著己见，不趋时，不媚俗，性格狷傲，孤直刚毅。无论是他 20 年代中期与陈西滢笔战时“虽是先生，我也不敢护短”的义正词严，还是 40 年代与同乡好友熊十力先生的论争，都给世人留下了深刻的印象。与同时代的信佛作家丰子恺、许地山相比，废名显然不仅更有形而上的宗教情怀和诗人气质，而且更有卫道精神，为了自己所发现的“真理”，他不怕与社会名流、自己的师长朋友甚至自己的过去决裂，态度之激烈，立场之坚定，令人惊叹，正如他自己所说，“我是心里难道还有‘怕’的影子吗？”（《给陈通伯先生的一封信》）1926 年，他觉今是而昨非，愿意重新做人，遂废除本名，改称废名，解放后，他接受了党的教育，相信这翻天覆地的新气象只有在共产党的领导下才能出现，思想遂又一激变，不仅全盘否定了自己过去的创作，“我所写的东西主要的是个人的主观，确乎微不足道。不但不足道，而且可羞”（《冯文炳小说选·序》），而且全盘否定了自己过去的艺术感觉、鉴赏趣味和美学判断。过去他写小说如写诗，现在则认为“学习文学的人，

① 周作人：《怀废名》，《药堂杂文》，《周作人文选》第三卷，广州出版社 1996 年 3 月。

如果不热心政治，那时没有什么前途的，简直是个危险”（《鲁迅先生给我的教训》）；过去读《水浒》他很不喜欢武松，现在站在人民的立场上，认为他是一个顶天立地的英雄好汉，“我真爱武松这个人物”（《感谢和喜悦》）；他嘲讽自己过去有目无珠，居然对《红楼梦》和杜甫诗歌的现实主义精神视而不见，“所以自己一事无成”；他甚至认为“现在一般的文艺爱好者比五四初期北京大学执教鞭的人要高一层”（《感谢和喜悦》）。废名原本性格急躁，易走极端，而根深蒂固的宗教心理和宗教思维方式更使他在新信仰的确立后诗情爆发，不可遏止。“我读了毛主席《中国社会各阶级的分析》，我就觉得我要写一首诗。读了《湖南农民运动考察报告》我觉得要写一首诗。读了人民文学一篇社论《人人都要节约棉花》也赶忙记下来要写一首诗”（《谈谈新诗》）。与过去的清高相比，现在的废名几乎闻风而动，急不可待。这浪漫的行动，既表现了他的诗人本质，也反映出根深蒂固的宗教心态对他影响的深刻。正如周作人所说，中国的知识分子之所以容易流入“狂信”、“盲从”、“偏执”、“独断”的怪圈，丧失自己的独立人格和自由精神，正在于他们相信“世上有一种超绝的客观真理，足为万世之准则，而他们自己恰好了解遵守着这个真理，因此被赋裁判的权威”（《谈龙集·文艺批评杂话》）。关心政治的郭沫若、瞿秋白、陈独秀如此，远离政治的废名亦不例外。悟道之后的废名相信自己所说都是真理，而世人只是迷信。1947 年，他曾将手抄本《阿赖耶识论》送给僧人一盲看，一盲发表了一些意见，这使他大为不快，“我将《阿赖耶识论》手抄本请他看，只是让他先睹为快，并没有想他另有意见向我提出的意思，这并不是我不谦虚，乃是我本不应该客气的。我曾向他戏言，我的话如

果说错了，可以让你们割掉舌头”(《佛教有宗说因果·书后》)。把话说绝、说满以及非此即彼的思维方式使废名的一些表现显得极为夸张，甚至滑稽。卞之琳先生说“他（废名）从不趋时媚俗，哗众取宠，从不知投机为何物，所以他晚年激进，决不是风派，却有时一反自己过去的作风，不加自己的独立思考，几乎‘闻风而动’，热肠沸涌，不能自已，于是乎旧时的妙语、顿悟、擅发奇论甚至怪论的思想方法一旦与感人的新事物结合，我看不免不少离谱的地方”，[1]正是知人之言。周作人曾深有感慨地说：“我觉得似乎我辈的病根在于不善变……所以我辈只落得一辈子的穷罢了。”(《北京的近事二——致章衣萍》)抗战后，周作人因附逆下水，被俘入狱，但废名始终遵循着“有事，弟子服其劳”的古训，关心他家人的生活，经常去看他们，即使解放后亦常去周家，不改初衷。与周作人的“不善变”相比，废名的“变”与“不变”显然更耐人寻味。

---

① 卞之琳：《〈冯文炳选集〉序》，《冯文炳选集》，人民文学出版社1985年3月。

结束语

长期以来，由于宗教被简单地等同于迷信，宗教与文学的关系之研究也因此成为禁区。80 年代以来，随着禁区的打破，中国现代文学与宗教文化的关系也日益受到学界的重视。1996 年，我到南京大学中文系师从著名现代文学史专家叶子铭先生攻读中国现当代文学专业的博士学位，在叶先生的启发下，选择了“中国现代文学与佛教文化关系”的研究课题。但是随着研究的深入，我却发现问题并不像原先所想的那么简单。首先，“五四”以来的现代作家常常是广泛地涉猎佛教、基督教、伊斯兰教、道教等宗教，而后有所偏重，这就要求研究者必须准确地把握各类宗教的差异，具体深入地揭示出现代作家亲近或疏远某一宗教的内在原因，并在其思想发展的动态过程中，把握这一宗教对其思想变化和创作活动的影响，否则，泛泛而谈宗教影响，既不系统，亦容易流于肤浅。其次，现代作家接触宗教最活跃的两个时期——“五四”和 20 世纪 80 年代以后的新时期——都是思想开放而活跃的大时代，由于所受影响异常驳杂，这就使得研究者在把研究对象还原到他们所生活的时代，在中西文化大撞击和现代社会急遽转型的大背景中去探讨

他们的宗教观及其形成过程以及他们的宗教观与中西古今文化传统的关系时，变得异常困难。

1997 年，为了验证这一选题的价值与意义，也为了检测一下自己是否适合这一选题，我尝试以“鲁迅与佛教文化关系”为突破口，撰写了《论〈野草〉的佛家色彩》，从佛家文化的角度，对鲁迅研究中这一语焉未详的问题，进行了深入的分析和探讨。论文完成后，得到了叶先生的肯定，后发表于《文学评论》1999 年第 2 期。接着，我又作了“周作人与佛教文化关系”研究，周作人称自己的思想“半是释家半儒家”，但长期以来，人们很少注意佛教对他思想、创作及人生道路的影响，我在研究的过程中，却意外地发现佛教的“种业论”、“苦空观”、“中道观”、禅宗“不立文字”的语言观以及印度佛教文学的明智通达对他的影响是惊人的，尤其是原始佛教反本体的“苦空观”和中观思想对他的人生观、宗教观及中庸思想的影响。不从佛教这一角度来解读，很难深入其堂奥。在某种意义上，周作人思想的复杂与深刻均与此相关。或许正因此，“周作人与佛教文化关系”的系列论文投寄到《鲁迅研究月刊》后，即引起副主编王世家先生的注意。论文在《鲁迅研究月刊》上连载后，素昧平生的舒芜先生亦来信给予高度评价。

王世家先生、舒芜先生无私奖掖后辈的精神给予我极大的鞭策和鼓励，也坚定了我完成这一课题的信心。我发现，在现代文学史上，除了许地山、废名、丰子恺等大家熟悉的作家亲近佛教以外，鲁迅、周作人、郭沫若、郁达夫、瞿秋白、陈独秀、宗白华、冯至、徐志摩、朱湘、夏丏尊、俞平伯、朱自清、庐隐、石评梅、施蛰存、高长虹、老舍、沈从文、徐讦、无名氏等均与佛教文化有着这样或那样的精神关联，可以说，现代

作家之近佛是一个普遍而又特殊的文化现象，其中尤以“五四”时期最为典型。这驱使我去探讨“五四”作家近佛的原因、特点、表现形式及意义，我的博士论文最后也决定以此为重点。

从总体上看，“五四”作家与佛教文化的关系大致可以分为两大类，一类是站在宗教的立场上，或欣赏其教义，并欲在此求得精神上的皈依，或批判其教义，而欲以科学、主义、美育等的信仰来取代它，前者以夏丏尊、许地山、丰子恺和郁达夫、庐隐等为代表，后者主要表现在陈独秀、郭沫若、瞿秋白等人身上；另一类则以鲁迅、周作人、胡适等为代表，认为佛教不仅仅是一种宗教，更是一种圣智内证的“哲学之实证者”（章太炎语）。与前者相比，他们更多地站在现代哲学的高度上，以批判的眼光，理智地吸取了佛家般若空观中的怀疑与否定的思维精华，并以此来解构传统哲学中的“有”，从而彻底地摆脱传统的宗教心态，在现代文学史上，这是极其难得的，也极有意义的。众所周知，长期以来，人们普遍认为中国是一个非宗教国，宗教意识淡薄，但是，只要我们不拘泥于一种狭隘的宗教界定，不以制度型的宗教为唯一的理想类型，那么，我们就不难发现，儒教是一种以天地君亲师为崇拜对象，且以其中的天神崇拜与祖宗崇拜（敬天法祖）为核心，以对超验的人生境界的追求（希圣希贤、天人合一）为终极目标的宗教信仰体系（参见孙尚扬《宗教社会学》）。正因此，尽管中国没有基督教，“但就宗教意识、宗教情绪而言，中国人自古以来，并不稍逊于任何民族”（韦政通语），尤其是在民间。对于知识分子来说，这种非理性的准宗教心态更多地表现在一元本体的“天人合一”的准宗教思维方式上，正是它使得即使是以无神论者自居的郭沫若、瞿秋白、巴金、韦君宜等亦在前进的道路

上，不同程度上表现出崇拜权威、迷信人格神的精神盲目，以及轻信盲从、排斥异己、打击异端、狭隘粗暴的“左”倾作风，其教训是沉重的。回顾历史，不难发现，虽然早在“五四”时期，先驱者就已提出了“打倒孔家店”的口号，但当时的人们更多地是在社会、政治、历史、伦理等层面上反思传统文化的弊端，对于儒教的宗教实质，以及儒教带给我们的灾难和精神桎梏大多认识不足。“五四”作家常常在知识层面竭力反对宗教蒙昧主义、信仰主义和偶像崇拜，在价值层面却对“天人合一”的宗教境界留恋不已，用庐隐的话来说即是，“我并不是信宗教的人，但是我在彷徨无着的时候，我不能不寻出信仰的对象来”（《或人的悲哀》），只有鲁迅、周作人、胡适等少数人清醒地意识到这一问题（尤其是周作人），并自觉地以“空”破“有”。如果说传统的“有”的立场，使现代作家在寻求信仰，重建精神家园的过程中，难以摆脱迷信权威和偶像以及浅尝辄止害怕独立思考的精神弱点的话，那么，以“空”破“有”，却使他们在信与疑之间保持了应有的张力。

本书尝试从本体论的角度切入“五四”作家与佛教关系的研究，以求能在哲学的高度更本质地把握“五四”作家从“传统”走向“现代”的精神特质，并揭示他们在理智与信仰、科学与宗教、自我与社会、生与死、爱与憎的冲突中挣扎求生存的艰难处境及进退得失。由于作家的思想和创作难以用年代来严格地隔断，为了保证研究的深入与完整，本书所涵盖的时间段落并不十分严格，对有些作家思想与佛教文化关系的探讨会延伸到“五四”以后（如鲁迅、周作人、废名等），甚至到建国以后（如废名）。其次，在研究对象的选择上，值得探讨的作家绝非一家，但由于篇幅的限制，不可能逐一剖析，列入本

书的6位作家，或取其思想，或取其创作，或因其与禅宗的关系，或因其与原始佛教的因缘，均有一定的代表性和典型性。本书试图把宏观研究与个案分析、总论与作家论结合起来，不过，由于角度的限制，在突出某一问题的同时，也势必会遮蔽对另一问题的深入，因此，难以面面俱到。倘若本书能为我们从更广阔的范围探讨20世纪20年代诸多文学现象的成因，如“五四”作家的逃禅心理、“五四”文学中的“狂”与“死”现象、“五四”作家的宗教观、周作人的中庸思想、瞿秋白的信仰心理、冯至诗歌中的传统性与现代性等问题，提供一些新的思路或视角，则笔者将感到无限欣慰。

在本书即将付印之际，我深深地感谢我的导师叶子铭先生，是他将我引入了这个充满无穷魅力的研究空间。先生的道德、学问和文章是我久所敬仰的，从师问学的三年中，先生的学术眼光、敏锐的思路和严谨的学风，不仅使我在学问上眼界大开，更使我在人生追求上深受教益。这里我还要特别感谢师母汤淑敏研究员，在南大学习期间，无论在生活上还是在研究中，她都给予了我无微不至的关心和帮助。

感谢北京师范大学的王富仁教授、南京大学的许志英教授、汪应果教授、胡若定教授、朱寿桐教授、潘志强副教授、扬州大学的曾华鹏教授、吴周文教授、南京师范大学的朱晓进教授、江苏省社科院的吴功正研究员，在论文送审过程中，他们作了认真的评议，提出了许多中肯的意见。在论文答辩过程中，王富仁教授、曾华鹏教授、吴功正研究员、许志英教授、汪应果教授、胡若定教授、丁帆教授、朱寿桐教授等，对论文给予了热情的肯定和积极的评价。答辩委员会决议认为：

> 哈迎飞的博士学位论文，从社会历史、文化背景及作家人生经验等方面深入系统地探讨了二十年代中国文学与佛教的关系，既在总体上把握到了二十年代作家近佛的原因及其不同的价值取向，也在个案研究中深入剖析了鲁迅、周作人、瞿秋白等作家在文化人格、审美趣味等方面所受到的佛教影响。论文既有条分缕析的考据，也有对作家作品的敏锐感悟，是一篇资料详实、论析精当、富有新意的优秀的博士学位论文。

答辩委员会对论文所提出的许多建设性的意见，使我后来在论文修改过程中受益匪浅。

福建师范大学文学院的汪文顶教授、姚春树教授、庄浩然教授、王维燊教授，在本书的写作过程中曾给予我许多指导和帮助，郑家建博士对本书的修改亦提出了有益的修改意见，在此一并感谢。本书的写作还得到过许多学术杂志编辑们的大力支持，如《文学评论》、《鲁迅研究月刊》、《人文杂志》、《贵州社会科学》、《福建论坛》、《东南学术》、《南京大学学报》、《福建师范大学学报》、《福州大学学报》、《海南师范学院学报》以及人大复印资料《中国现当代文学研究》等，他们为我提供了大量篇幅发表或转载其中绝大部分成果的机会，在此一并表示感谢。

本书从确定选题到最后定稿，历时五年。自从 1999 年博士毕业后，教学工作的繁忙和生育的艰辛，使我不再享有学生时代的从容和自由，虽然本书的写作经过了自己认真的探索和艰苦的思索，但由于学识有限，这些探索和思考中难免有许多不尽如人意的地方，疏漏之处，还请读者不吝批评指教。最后，

我要深深感谢我的家人长期以来对我的支持与鼓励，在我的求学过程中，他们的理解和支持是我最大的动力。特别是在论文修改定稿时期，孩子刚刚满月，我的父母为我分担了全部的家务，没有他们的帮助，本书是不可能按期交稿的。此为记。

哈迎飞

2001年12月于福州

主要参考文献

(1) 《佛教史》，任继愈主编，中国社会科学出版社 1995 年 5 月。

(2)《中国佛教史》，任继愈主编，中国社会科学出版社 1997 年 12 月。

(3) 《中国佛教思想资料选编》(1—4)，石峻等编，中华书局 1990 年。

(4) 《印度佛教史》，[英]渥德尔，商务印书馆 2000 年 1 月。

(5) 《中国禅宗史》，印顺，江西人民出版社 1999 年 9 月。

(6) 《中国禅思想史》，葛兆光，北京大学出版社 1995 年 12 月。

(7) 《中国禅思想史纲》，洪修平，南京大学出版社 1994 年 9 月。

(8) 《中国佛教思想史》(上、中、下)，郭朋，福建人民出版社 1995 年 5 月。

(9) 《当代佛教》，杨曾文主编，东方出版社 1993 年 7 月。

(10) 《中国佛教源流略讲》，吕澄，中华书局 1978 年 8 月。

(11) 《周叔迦佛学论著集》(上、下)，中华书局1991年。

(12) 《汉唐佛教思想论集》，任继愈，人民出版社1994年3月。

(13) 《佛教哲学》，方立天，中国人民大学出版社1991年3月。

(14) 《禅与西方思想》，[日]阿部正雄，上海译文出版社1989年2月。

(15) 《从西方哲学到禅佛教》，傅伟勋，三联书店1989年4月。

(16) 《禅宗与精神分析》，弗洛姆等，贵州人民出版社1998年1月。

(17) 《佛家名相通释》，熊十力，东方出版社1996年2月。

(18) 《中国佛性论》，赖永海，中国青年出版社1999年8月。

(19) 《中国佛教文化论》，赖永海，中国青年出版社1999年4月。

(20) 《佛教般若思想发展源流》，姚卫群，北京大学出版社1996年10月。

(21) 《佛陀和原始佛教思想》，郭良均，中国社会科学出版社1997年12月。

(22) 《禅宗语言》，周裕锴，浙江人民出版社1999年12月。

(23) 《禅宗美学》，张节末，浙江人民出版社1999年12月。

(24) 《禅与中国艺术精神的嬗变》，黄河涛，商务印书馆国际有限公司1994年8月。

(25) 《传统佛教与中国近代化》，邓子美，华东师范大学出版社 1994 年 4 月。

(26) 《反观人生的玄览之路——近代中国佛学研究》，麻天祥，贵州人民出版社 1994 年 4 月。

(27) 《佛教与中国文学》，孙昌武，上海人民出版社 1988 年 8 月。

(28) 《晚明小品研究》，吴承学，江苏古籍出版社 1998 年 7 月。

(29) 《基督教的本质》，费尔巴哈，商务印书馆 1997 年 2 月。

(30) 《现代基督教思想》（上、下），[美]詹姆斯·C·利文斯顿，四川人民出版社 1999 年 6 月。

(31) 《基督教论理学》，[美]查尔斯·L·坎默，中国社会科学出版社 1994 年 6 月。

(32) 《基督的人生观》，[英]詹姆斯·里德，三联书店 1998 年 10 月。

(33) 《历代耶稣形象》，[美]帕利坎，上海三联书店 1999 年 8 月。

(34) 《走上十字架上的真——20 世纪基督教神学论》，刘小枫，上海三联书店 1994 年 4 月。

(35) 《宗教如果没有上帝》，[波兰]柯拉柯夫斯基，三联书店 1997 年 4 月。

(36) 《多元化的上帝观——20 世纪西方宗教哲学概览》，何光沪，贵州人民出版社 1991 年 4 月。

(37) 《宗教禁忌》，金泽，社会科学文献出版社 1998 年 4 月。

(38) 《基督教与近代中国》，朱维铮主编，上海人民出版社 1994 年。

(39) 《基督教与近代中国社会》，顾卫民，上海人民出版社 1996 年。

(40) 《基督教与近代中国》，杨天宏，四川人民出版社 1994 年。

(41) 《东正教史》，乐峰，中国社会科学出版社 1999 年 6 月。

(42) 《俄国知识人与精神偶像》，[俄]弗兰克，学林出版社 1999 年 1 月。

(43) 《俄国革命前后的宗教》，[俄]赫克，学林出版社 1999 年 1 月。

(44) 《理解俄国：俄国文化中的圣愚》，[美]汤普逊，三联书店 1998 年 9 月。

(45) 《德川宗教：现代日本的文化渊源》，[美]贝拉，三联书店 1998 年 8 月。

(46) 《晚期希腊哲学和基督教神学》，范明生，上海人民出版社 1993 年 7 月。

(47) 《在上帝面具的背后——儒道与基督教》，[美]南乐山，社会科学出版社 1997 年 4 月。

(48) 《宗教的本质》，费尔巴哈，人民出版社 1999 年 8 月。

(49) 《宗教之解释》，[英]约翰·希克，四川人民出版社 1998 年 9 月。

(50) 《一个历史学家的宗教观》，汤因比，四川人民出版社 1998 年 9 月。

(51) 《对话：儒释道与基督教》，何光沪主编，社会科学

文献出版社 1998 年 7 月。

(52) 《中国宗教与基督教》，秦家懿，孔汉思，三联书店 1990 年 12 月。

(53) 《道儒佛与中国文化》，张荣明主编，上海人民出版社 1994 年 3 月。

(54) 《儒教与道教》，马克斯·韦伯，江苏人民出版社 1995 年 1 月。

(55) 《宗教学通论》，吕大吉，中国社会科学出版社 1998 年 12 月。

(56) 《西方宗教学说史》，吕大吉，中国社会科学出版社 1994 年 7 月。

(57) 《比较宗教史》，E·J·夏普，上海人民出版社 1988 年。

(58) 《宗教学导论》，M·缪勒，上海人民出版社 1989 年。

(59) 《宗教生活的基本形式》，爱弥尔·涂尔干，上海人民出版社 1999 年 1 月。

(60) 《20 世纪西方宗教哲学文选》(上、中、下)，刘小枫主编，上海三联书店 1996 年 5 月。

(61) 《20 世纪西方宗教人类学文选》(上、下)，史宗主编，上海三联书店 1995 年 4 月。

(62) 《20 世纪西方美学》，周宪，南京大学出版社 1997 年 12 月。

(63) 《历史理性批判文集》，康德，商务印书馆 1997 年 5 月。

(64) 《未来形而上学导论》，康德，商务印书馆 1997 年 4 月。

(65) 《时代的精神状况》，卡尔·雅斯贝斯，上海译文出

版社1997年1月。

(66)《后现代主义与文化理论》，杰姆逊，北京大学出版社1997年1月。

(67)《后现代状态》，让-弗朗索瓦·利奥塔，三联书店1997年12月。

(68)《现代之后》，姚大志，东方出版社2000年12月。

(69)《西方哲学史》(上、下)，罗素，商务印书馆1994年。

(70)《哲学史讲演录》(1—4)，黑格尔，商务印书馆1995年4月。

(71)《为自己的人》，弗洛姆，三联书店1992年6月。

(72)《异端的权利》，斯·茨威格，三联书店1987年4月。

(73)《本体论研究》，俞宣孟，上海人民出版社1999年5月。

(74)《中国哲学主体思维》，蒙培元，人民出版社1993年8月。

(75)《中国哲学大纲》，张岱年，中国社会科学出版社1982年。

(76)《苏格拉底及其哲学思想》，叶秀山，人民出版社1997年5月。

(77)《天人之际》，张世英，人民出版社1995年5月。

三联文博论丛书目

当代汉语散文流变论	袁勇麟
中国文学现代性的起源语境	郑家建
京派文学批评研究	黄　键
“论语派”论	吕若涵
宗法伦理精神与中国诗学	苏桂宁
现代乡土小说三家论	范家进
“五四”作家与佛教文化	哈迎飞
变文讲唱与华梵宗教艺术	李小荣
基督教文化与中国现代戏剧的悲剧意识	王列耀
郭璞研究	连镇标
中国选本批评	邹云湖